المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية

المدخـل إلـى البنائيـة

الدكتور أحمد أبو زيد

المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية

المدخل إلى البنائية

الدكتور احمد أبو زيد

القاهرة
١٩٩٥

المحتويات

	الصفحة
تصدير	أ
مقدمة	هـ
الفصل الأول : عصر البنائية : البداية	١
الفصل الثانى : البناء والبنائية	٢٣
الفصل الثالث : الأصول اللغوية للبنائية	٦٧
الفصل الرابع : البنائية والفكر الرمزى	١٢١
الفصل الخامس : البنائية وعلم العلامات	١٧٩
الفصل السادس : البنائية وأنساق الفكر	٢٢٩
الفصل السابع : البنائية والتفكيك	٢٨٥
خاتمة	٣٣١
مراجع مختارة	٣٤٣

تصديــر

ترجع فكرة إصدار كتاب عن البنائية والمفكرين البنائيين الفرنسيين إلى ما يزيد على عشر سنوات مضت . فقد تبين لى أثناء تدريسى لسنوات طويلة الاتجاهات الحديثة فى الأنثرپولوچيا وتعرضى بالضرورة إلى البنائية الفرنسية فى مقابل مفهوم البناء الاجتماعى السائد فى الأنثرپولوچيا الاجتماعية البريطانية وعرضى لأعمال ليڤى ستروس أن ثمة حاجة ماسة لوجود كتاب يكون بمثابة مقدمة أو مدخل للبنائية ويكون فى متناول المثقف العام والباحث المتخصص على السواء .

ولكن صلتى بالبنائية أقدم من هذا بكثير ، إذ ترجع فى حقيقة الأمر إلى الخمسينات ، أى إلى أربعين سنة بالضبط ، وذلك حين أتيح لى أثناء دراستى بالخارج أن أدرس بعمق كتاب ليڤى ستروس عن" *الأبنية الأولية للقرابة* *Les structures élémentaires de la parenté*" وهو الكتاب الذى وضع أسس البنائية والمنهج البنائى فى الأنثرپولوچيا وبعدها استخدم ذلك المنهج فى كثير من فروع المعرفة الأخرى . وزادت صلتى واهتمامى بالموضوع بعد أن جاء ليڤى ستروس نفسه عام ١٩٥٥ إلى جامعة أكسفورد حيث كنت أدرس للدكتوراه ، وعقد حلقة بحث بمعهد الأنثرپولوچيا الاجتماعية بتلك الجامعة وقدم لنا فيها تصوره لمفهوم "*التقابل الثنائى* *opposition binnaire*" الذى يرتكز عليه تحليله للنظم الاجتماعية والثقافية ، وأعطى مثالا لذلك تحليله للأساطير وبالتالى أسطورة أوديپوس ، وهى التى نعرض لها فى هذا الكتاب . ثم توالى اهتمامى واطلاعى على أعمال ليڤى ستروس كلها وعلى كثير من أعمال البنائيين الفرنسيين الآخرين

فى مجالات النقد الأدبى والفلسفة والتاريخ وعلم النفس التحليلى ، مثلما اهتممت بانشقاق بعض هؤلاء المفكرين عن البنائية كما وضع أسسها ليفى ستروس والتى خرجوا جميعا من جعبتها وظلت تؤثر فى كتاباتهم رغم تنكرهم لها أو إنكارهم الانتماء إليها

وخلال الأعوام الطويلة الماضية أتيح لى إلى جانب تدريسى للأنثربولوچيا البنائية بمفهوميها البريطانى والفرنسى أن ألقى عددا من المحاضرات العامة أو أشارك فى بعض الندوات فى مصر وعدد من البلاد العربية عن "البناء والبنائية" وأن أكتب عددا من المقالات العامة عن بعض المفكرين البنائيين الفرنسيين (ليفى ستروس- رولان بارت - لوى ألتوسير- ميشيل فوكوه - چاك لاكان - چاك دريدا) فى *مجلة عالم الفكر* التى كنت أشرف عليها والتى تصدر فى الكويت ، أو *مجلة العربى* الكويتية أيضا ، أو أنشر عددا من الدراسات العلمية المتخصصة حول بعض المفهومات المستخدمة فى الكتابات البنائية ونُشرت كلها فى *المجلة الاجتماعية القومية* التى يصدرها المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية والتى يتضمنها الكتاب الحالى بعد إدخال بعض التعديلات الطفيفة عليها حتى تتمشى وتتلاءم مع السياق الجديد الذى يضم إلى جانبها عدداً آخر من الفصول التى لم تُنشر من قبل وكُتبت خصيصا للكتاب الحالى .

ولقد شجعنى على إصدار هذا الكتاب الأستاذ الدكتورة ناهد صالح مديرة المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ، والأستاذ السيد يسين الأستاذ غير المتفرغ بالمركز فلهما منى أعمق الشكر وأطيب الثناء .

ولقد أفدت من الملاحظات القيمة التى أبداها على بعض فصول الكتاب الأستاذ الدكتور جابر عصفور كما أفدت من مناقشات طلاب الدراسات العليا بقسم الأنثربولوچيا بجامعة الإسكندرية أثناء محاضراتى فى الموضوع .

وقد بذل قسم الكمبيوتر بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية تحت إشراف السيدة عصمت ناصر كثيرا من الجهد المشكور فى إعداد الكتاب وإخراجه فى هذه الصورة الأنيقة .

ولن يعرض هذا الكتاب لكل الاتجاهات البنائية أو لكل المجالات التى استرشدَتْ بالمنهج البنائى وبخاصة الاتجاهات التى ابتعدت بشكل واضح وصريح عن المسار الأصلى على الرغم من أهمية هذه الاتجاهات وأهمية أصحابها ، كما هو الشأن بالنسبة لكل من لوى ألتوسير وچاك لاكان ، ولكننا نرجو أن نخصص لهذه الاتجاهات ولما يعرف عموما باسم "*ما بعد البنائية*" كتابا مستقلا .

أحمد أبو زيد

فبراير ١٩٩٥

مقدمة

على الرغم من ذيوع استخدام مصطلح (البنائية) فى الكتابات العربية والأجنبية فى مجالات الأنثربولوجيا والأدب والفلسفة بل وأحيانا علم النفس التحليلى ، وكثرة الكتابات التى تعرضت لذلك المصطلح ، فلا يزال المفهوم يعانى قدراً كبيرا من الغموض مما يطبع معظم الكتابات البنائية بالصعوبة والتعقيد .

والواقع أن المفكرين الفرنسيين أنفسهم الذين ارتبط المفهوم باسمهم وكتاباتهم وتفكيرهم لا يكادون يتفقون على المقصود من (البنائية) وهل هى حركة فكرية أو مذهب فلسفى أو منهج وأسلوب للتفكير والبحث . فالناقد الأدبى (البنائى) رولان بارت يتساءل فى مقال شهير له بعنوان "النشاط البنائى L'activité structurale" كتبه عام ١٩٦٢ ونشر بعد ذلك فى كتابه *Essais critiques* "ما البنائية ؟ إنها ليست مدرسة ولا حتى حركة - أو على الأقل لم تصبح كذلك حتى الآن - لأن معظم المؤلفين الذين يوصفون فى العادة بأنهم بنائيون لا يشعرون بأن ثمة شيئا من وحدة المذهب أو الالتزام يربط بينهم ويمكن الرجوع إليه للتدليل على هذه الرابطة" (p.28) ولكنه لا يلبث أن يقول فى مقال آخر نشر عام ١٩٦٧ فى *Cahiers Media* "إننى أعتقد أن مصطلح البنائية يجب أن يقتصر استخدامه للإشارة إلى حركة منهجية تُقِرّ على وجه التحديد بعلاقتها باللغويات"(p.10) . وفى الوقت ذاته نجد أستاذا مثل إدموند ليتش Edmund Leach أستاذ الأنثربولوجيا بجامعة كيمبردج يقول عن البنائية إنها مجرد موضة ذهنية وأن الكلمة أصبحت تعنى أشياء مختلفة لمختلف الناس ، وأنها ليست نظرية ولا منهجا وإنما هى مجرد

طريقة للنظر إلى الأشياء [1] .

وإذا استثنينا عالم الأنثروبولوجيا الفرنسى ليفى ستروس الذى ترتبط البنائية أصلا باسمه ، وكذلك إلى حد كبير رولان بارت ، فإن أغلب الكتّاب والمفكرين والفلاسفة والعلماء البنائيين الفرنسيين يعمدون إلى التعبير عن آرائهم وأفكارهم فى تراكيب لغوية معقدة ومصطلحات جديدة صعبة وغريبة . ويصل هذا الغموض إلى أقصاه فى كتابات عالم التحليل النفسى الفرنسى چاك لاكان Jacques Lacan الذى يفخر ويباهى بأنه يتعمد التعقيد والغموض فى كتاباته .

وعلى أى حال فقد أخرج لاكان نفسَه من دائرة المفكرين البنائيين ولذا لن نعرض له هنا وإن كنا نرجو أن نعرض له فى دراسة أخرى عن *(ما بعد البنائية)*. وأياً ما يكون الأمر فلم تكن محاولة (التنصل) من الانتماء إلى البنائية قاصرة عليه وإنما امتدت إلى بعض المفكرين الآخرين مثل فوكوه Foucault ودريدا Derrida لكى يدللوا على استقلالهم الفكرى وعلى ذاتيتهم الفكرية المتميزة وإن لم يفلحوا فى ذلك تماماً على ما سنرى . ولابد من أن ينعكس بعض هذا الغموض والتعقيد على الكتاب الذى بأيدينا ، لأن محاولة تبسيط الأفكار أكثر من اللازم بحجة تقريبها إلى الأذهان سوف تعنى الابتعاد تماما عن دائرة المفهومات والمصطلحات والتراكيب اللغوية السائدة فى الكتابات البنائية التى سوف نعرض لها هنا ، والابتعاد عن الروح العامة التى تسيطر على تلك الأعمال وتميزها عن غيرها . والأمر يحتاج على أية حال إلى قدر من محاولة التوفيق وإيجاد نوع من المعادلة بين متطلبات الكتابة فى موضوع البنائية الصعب المعقد العميق وبين محاولة تقريب مفهومات

(١) Edmund Leach; "Structuralism in Social Anthropology", in David Rubey (ed) ; *Structuralism: An Introduction*; Oxford U.P. 1943, p. 34.

البنائية ومواقف مفكريها وأفكارهم وأساليب التعبير عن هذه الأفكار إلى قارئ هذا الكتاب ، وبخاصة القارئ غير المتخصص مع عدم الإخلال بالالتزام العلمى .

وتصدر هذه الدراسة من اعتبار البنائية أسلوبا ومنهجا للتفكير والبحث ، وهو الموقف الذى اتخذه ليفى ستروس عميد البنائيين الفرنسيين فى أعماله الكبرى الأساسية فى ميدان الأنثربولوجيا ، ولكنه منهج يمكن اتباعه وتطبيقه فى مجالات الدراسات الإنسانية والاجتماعية الأخرى . واتخاذ ذلك الموقف سوف يعنى بالضرورة وضع حدود وقيود للتحرك فى عرض الأعمال التى سوف نتناولها بالدراسة هنا ، إذ سوف يلتزم هذا العرض فى الأغلب بالجوانب المنهجية مع عدم إغفال الآراء الرئيسية للمفكرين الأربعة الكبار الذين سوف نتعرض لهم ولأعمالهم بالدراسة وهم : كلود ليفى ستروس ، ورولان بارت ، وميشيل فوكوه ثم چاك دريدا . فالجوانب المنهجية المستمدة من اللغويات العامة واللغويات البنائية هى القاسم المشترك بين هؤلاء المفكرين . بل إن مفكرى ما بعد البنائية يشاركون بدرجات مختلفة فى هذه الجوانب رغم إنكارهم وتنكرهم للأصول التى بدأوا منها . ولذا كان من الضرورى أن نمهد لذلك بالحديث عن الأصول اللغوية للبنائية وبالذات عن اللغويات عند فرديناند دوسوسير Ferdinand de Saussure الذى يظهر تأثيره واضحا فى أعمال كل هؤلاء المفكرين وبخاصة فيما يتعلق بالمصطلحات والألفاظ التى وضعها فى كتابه عن *"اللغويات العامة"* واعتمادهم على تلك المصطلحات والتصورات .

ولما كان ثمة درجة من الخلط لدى بعض المتخصصين فى الأنثربولوچيا بين مفهوم البناء الاجتماعى Social Structure المستخدم فى كتابات المدرسة الأنثربولوچية البريطانية المتأثرة بفكر رادكليف براون A. R. Radcliffe-Brown وبين البنائية Structuralisme الفرنسية رأينا أنه قد يكون من الملائم – وربما من

المفيد أيضا – أن نعقد فصلا لمناقشة هذين المفهومين وتبيين نقاط الاتفاق والاختلاف بينهما .

ولم يكن من المستطاع عرض كل كتابات وأعمال المفكرين الأربعة الكبار الذين نتناولهم بالدراسة هنا . فالمفكرون البنائيون الفرنسيون بوجه عام غزيرو الإنتاج كما يُشتهرون – ربما باستثناء رولان بارت . بتضخم حجم مؤلفاتهم بل وأحيانا تنوع المجالات التى يكتبون فيها . ومن هنا فإن معالجة هذه الأعمال الكبيرة الضخمة المتنوعة لن يكون على مستوى واحد فى كل الأحوال بمعنى أن بعض هذه الأعمال سوف نعرض لها بالتفصيل أكثر من البعض الآخر ، مع الاعتراف طيلة الوقت بأهميتها كلها فى الوصول إلى فهم دقيق لأصحابها .

★★★

ويذهب بعض الكتاب إلى أن عصر البنائية قد انحسر مثلما انحسر عصر الوجودية . ومع أن ليفى ستروس نفسه يعترف بأن الكثيرين يرون أنْ البنائية لم تعد هى (الموضة) منذ السبعينات فلا تزال البنائية كمنهج أساسا فعالا فى كثير من الدراسات الأنثربولوجية والأدبية بوجه خاص بل إنها أفلحت من هذه الناحية فى التغلغل إلى معظم ميادين البحث . وصحيح أن البنائية أصيبت بنكسة فى أواخر الستينات بعد حركة الطلاب الشهيرة فى فرنسا ، ولكنها لم تلبث أن دخلتها بعض الحركات الإحيائية كما بدأت تزدهر من جديد على أيدى عدد من المفكرين واللغويين وأساتذة الأدب فى أمريكا وإلى حد أقل فى بريطانيا ، وذلك على الرغم من اعتراف الأمريكيين بأن البنائية لها (نكهة) فرنسية قوية ومتميزة . وليس معنى ذلك أن البنائية لا تجد من يعارضها أو حتى يسخر منها . بل إنها تعرضت لكثير

من الهجوم والنقد والسخرية والاستخفاف وإلى اعتبارها مجرد (نزوة) عابرة أو أنها نوع من (البهلوانيات) الذهنية التى تتمثل فى التلاعب بالألفاظ عن طريق المغالاة أو المبالغة فى تحليل النصوص . ولكن هذا كله فيه إثراء للفكر البنائى والفكر المعارض على السواء .

وقد تختفى البنائية كنظرية أو حركة فكرية ، ولكن لا شك أيضا فى أنها سوف تستمر كمنهج للدراسة والتحليل والفهم يعبر عن موقف محدد من موضوعات الدراسة وأسلوب معالجتها . وفى هذا بالذات يكمن سرّ قوة البنائية .

الفصل الأول

عصر البنائية : البداية

ترتبط البنائية كنظرية ومنهج بالفكر الفرنسي المعاصر ، كما تعتبر أحد الاتجاهات الفكرية الأساسية التي سيطرت على ذلك الفكر لفترة من الزمن ولا تزال أصداؤها تتردد في الأوساط العلمية والأكاديمية في فرنسا وأوربا وأمريكا رغم خروج بعض المفكرين (البنائيين) عليها ، بل وتنكر البعض منهم لها وإنكارهم الانتماء إليها في وقت من الأوقات . ولقد استخدمت كلمة (بنائية Structuralism) ، في الكتابات العلمية بل وفي الحديث العادي ، بمعان مختلفة متباينة في مختلف مجالات الفكر وفي مختلف التخصصات . وهذا الاختلاف في الاستخدام قد يثير الحيرة والبلبلة ، ولكنه يشير في الوقت ذاته إلى مدى انتشار وشيوع المصطلح والفكرة التي وراء المصطلح في مختلف فروع المعرفة ، ونجاحها بالتالي في أن تتخطى الحواجز والحدود التي تفصل بين هذه المجالات والتخصصات . فقد استخدمت الكلمة في الأنثربولوچيا وعلم النفس والنقد الأدبي بل وفي الاقتصاد والسياسة وعلم الاجتماع والفن والسينما وغيرها . وفي كل مجال من هذه المجالات كان المفكرون والكتّاب والمبدعون يستخدمون المنهج البنائي بالطريقة التي تتطلبها أو تفرضها وتمليها عليهم مادة الموضوع ، وحسب الهدف الذي يهدف إليه ذلك الكاتب أو المفكر .

ومن هنا كنا نجد بعض مؤرخى الفكر ممن تعرضوا للبنائية يعتبرون كلا من أصحاب هذه الاتجاهات (رائداً) فى مجال تخصصه لأنه أفلح بشكل أو بآخر فى أن يصوغ مدخلا جديداً فى ذلك التخصص عن طريق الاستعانة بالمنهج البنائى[1] ، بل وأن يُحدِث ثورة شاملة داخل ذلك التخصص وأن يجمع حوله تلاميذ ومريدين يؤمنون بآرائه وأفكاره وينتمون فى آخر الأمر إلى "المدرسة البنائية" ، ويؤلفون جميعا ، بأفكارهم وكتاباتهم . حقبة متميزة فى تاريخ الفكر المعاصر هى التى يطلق عليها الكثيرون اسم (عصر البنائية) .

وعلى الرغم من أن البنائية بلغت أوج ازدهارها فى الستينات من هذا القرن فإن من الخطأ الاعتقاد بأنها (نبعت) كنظرية أو كمنهج بطريقة تلقائية أو مفاجئة ، أو أنها تفتقر إلى وجود جذور عميقة ضاربة فى الماضى وفى المذاهب الفكرية والفلسفية السابقة على هذا القرن . فكلمة (بناء) وكثير من الأفكار الأساسية التى تكمن وراء (البنائية) كانت موجودة بل وحتى شائعة فى الفكر الغربى وبالذات فى كثير من كتابات القرن التاسع عشر . ويهمنا هنا من هؤلاء ثلاثة بالذات هم ماركس Marx وفرويد Freud والعالم اللغوى السويسرى دوسوسير de Saussure . فهؤلاء الثلاثة يعتبرون فى نظر الكثيرين المبشرين الحقيقيين فى القرن التاسع عشر بالبنائية . ومعظم البنائيين يعترفون بذلك ، ويشيرون إلى أعمالهم وبوجه أخص إلى دوسوسير . فجاك لاكان Jacques Lacan مثلا ، وهو أحد أقطاب البنائية فى فرنسا ، يعتبر نفسه فى المحل الأول (المفسر البنائى) للفرويدية ، ودعوته إلى "العودة إلى فرويد" تعتبر من أهم ملامح الفكر البنائى فى مجال التحليل النفسى فى فرنسا . وقد أفلح لاكان إلى حد كبير فى إحياء المدرسة الفرويدية والذهاب بها إلى أعماق جديدة وبعيدة لم تخطر على بال فرويد نفسه . وليفى ستروس Claude Lévi-Strauss ، أبو البنائية ومؤسسها ، له

عبارة مشهورة لها دلالتها العميقة وفيها يعترف صراحة بأن له . "معشوقات ثلاث" هى الچيولوچيا والتحليل النفسى والماركسية . وجميع البنائيين الكبار لاتكاد تخلو أعمالهم من الإشارة بشكل أو بآخر إلى دوسوسير وكتابه الأساسى "*دروس فى اللغويات العامة Cours de Linguistique General*" ، وإلى التفرقة الهامة التى يقيمها بين "اللغة" و "الكلام" وبين المعالجة "الآنية" أو "التزامنية" والمعالجة "التاريخية" أو "التعاقبية" للغة ، وهى فوارق أساسية اعتمدوا جميعا عليها واستعانوا بها فى دراساتهم على اختلاف تخصصاتهم . وليس ثمة مايدعو إلى الذهاب إلى أبعد من ذلك حول هذه المسألة التى سوف نعود إليها فيما بعد . ولكن الذى يهمنا هنا الآن هو أن ندرك منذ البداية أن كثيرا من الآراء والأفكار التى قال بها هؤلاء الثلاثة وبخاصة دوسوسير وجدت طريقها إلى الفكر البنائى وعمد البنائيون المحدثون إلى تطويرها وتعميقها والاستعانة بها فى بحوثهم ودراساتهم .

ولكن إذا كانت نقطة البدء فى الفكر البنائى هى كتابات بعض مفكرى القرن التاسع عشر (وما قبله فى حقيقة الأمر) فإن الظروف العامة التى مرت بها فرنسا بعد الحرب العالمية الثانية والأوضاع التى سادت المجتمع الفرنسى وخيّمت على حركة الفكر ساعدت مساعدة فعالة فى ظهور البنائية كحركة فكرية متكاملة ومتمايزة ، كما أنها هى التى أعطت البنائية (نكهة) فرنسية واضحة لا يمكن أن نخطئها أو أن نغفلها . ومن هنا فإن أى محاولة جادة لفهم البنائية كنظرية أو كمنهج لابد من أن تأخذ فى الاعتبار (المناخ) الفكرى والثقافى العام الذى كان يسود فرنسا فى ذلك الحين ، ولابد من أن ندرس البنائية فى علاقتها بالتغيرات التى كانت تحدث وتتلاحق فى المجتمع الفرنسى ، وبخاصة المجتمع الباريسى المثقف ، والتى كانت تأخذ بخناقه ، والتى استلزمت فى آخر الأمر ظهور (حركة) فكرية تحل محل المذاهب والاتجاهات الفكرية والفلسفية التى كانت سائدة قبل

الحرب ، والتى أثبتت الأحداث والتغييرات تهافتها أو على الأقل عدم اتساقها وملاءمتها للأوضاع الجديدة .

(١)

خرجت فرنسا من الحرب العالمية الثانية وهى فى وضع اقتصادى سيئ علاوة على هزيمتها العسكرية عام ١٩٤٠ وخضوعها للاحتلال النازى ، والظاهر أن تدهور فرنسا اقتصاديا وعسكريا انعكس على مكانتها الثقافية وعلى مكانة المفكرين والكتّاب الفرنسيين والمنزلة التى كانوا يحتلونها فى العالم كله . فلم تعد باريس هى عاصمة العالم الثقافية كما كانت فى الثلاثينات حين كان الكتاب الفرنسيون يتمتعون بسمعة تتجاوز نطاق الأدب والفكر إلى مجالات الحياة الأخرى بما فى ذلك المجال السياسى . كان الكتّاب الفرنسيون يُعتبرون فى ذلك الحين بمثابة "القادة المعنويين" للعالم كله فى صراعه ضد الفاشية . وقد بلغ من علو مكانتهم أن دعاة الشيوعية كانوا يحرصون على ضمهم إلى صفوف الحزب الشيوعى الفرنسى ، أو على الأقل ضمان تأييدهم ومؤازرتهم للشيوعية وقد أفلحوا فى ذلك إلى حد كبير . ولكن هذا كله تغير تماما بعد الحرب العالمية الثانية . فقد أدى الاحتلال الألمانى والهزيمة إلى عدم وضوح الرؤية أمام الكثيرين من الكتاب فيما يتعلق برسالتهم ودورهم وتأثيرهم فى الحياة ، وأحسوا أن فرنسا لم تعد دولة من الدرجة الأولى ، وفقد (الالتزام) معناه بالنسبة لهم بعد أن كان يعتبر أحد الملامح الأساسية للحياة الثقافية فى الثلاثينات . وكما يقول آلان روب جرييه Alain Robbe-Grillet (عام ١٩٥٧) إنه "بدلا من أن يكون الالتزام سياسيا أصبح يعنى بالنسبة للكتّاب الوعى الكامل بالمشكلات الحالية للغة ، والاعتقاد بأهمية هذه

المشكلات والرغبة فى حلها من داخل" ؛ وإن كان هذا لا يعنى بطبيعة الحال أن الكتاب الناشئين نسوا تماما أحداث الحرب العالمية الثانية . وفى الخمسينات بالذات لم يكن هناك من الكتّاب فى فرنسا من يستطيع التأثير فى الرأى العام العالمى على ما كان يحدث فى الثلاثينات ، ولم يكن هناك روائى أو كاتب مبدع مثلا له نفس المكانة والشهرة العالمية التى كان يتمتع بها كثير من كتاب الثلاثينات . ومع ذلك فقد ظهر فى فترة الخمسينات والستينات مفكرون من نوع آخر أقرب فى طبيعتهم ونشاطهم إلى العمل الأكاديمى والبحث العلمى وأفلحوا فى أن يفرضوا أنفسهم على الفكر العالمى . وتضم القائمة عددا من الفلاسفة والمؤرخين والنقاد من أمثال ليڤى ستروس وچاك دريدا Jacques Derida وميشيل فوكو Michel Foucault ورولان بارت Roland Barthes ولروا لادورى Le Roy La durie وغيرهم . وكما يقول هربرت لوتمان Herbert R. Lottman فى كتابه الرائع *"الضفة اليسرى"* الذى يؤرخ فيه لحركة الفكر فى باريس فى الثلاثينات وحتى الخمسينات : "لو رفضنا اعتبار فوكو وليڤى ستروس شاعرين فلابد من أن نعترف بأن الفرنسيين قد تركوا عصر الإبداع والابتكار ودخلوا فى عصر التأمل والعلم . ومع أن التأمل والعلم لا يقلان أهمية أو سُموا عن الإبداع إلا أن ذلك يعنى أن المرء الذى يريد أن يكتب عن التاريخ الأدبى لفرنسا لن يجد أمامه الكثير يبحث عنه" . وهذا الحكم لا يختلف كثيرا عما قاله أحد كبار المفكرين (الملتزمين) فى بداية الحرب الباردة ، وهو أندريه شامسون André Shamson الذى يتذكر الوقت الذى كانت فيه "كل إشارة أو إيماءة وكل كلمة تصدر من فرنسا تؤثر فى تاريخ العالم كله" .. وذلك حين كان المفكرون والكتاب والمثقفون من أمثاله "يضطلعون بالمسئولية إزاء كل ماله صله بمصير الإنسان" . ولكن لم يلبث هذا (الوهم) الكبير أن تبدد وانقشع بفعل الحرب وهزيمة يونيو ١٩٤٠ ، وإذا

بشامسون نفسه يعترف بأنه هو وزملاءه الذين كانوا يأملون فى أن يتربعوا على قمة التاريخ مرة أخرى بعد تحرر فرنسا يدركون "أما الآن .. فى هذا السلام الهش وفى هذه الفوضى العالمية الشاملة كيف يمكن للمرء أن يعتقد أن التزام فرنسا قد يكون أحد العناصر التى قد تخلق تاريخ الغد ؟ وكيف يمكن لامرئ أن يظن أننا نقوم فى مركز هذا التاريخ وأن ما نفعله يمكن أن يكون له أثر حاسم وقاطع على المستقبل ؟" ، فلقد اكتشف شامسون أنه بقدوم وبداية عصر الذرة فَقَد المثقفون الفرنسيون "السيطرة على الأحداث وعلى القدرة على خلق هذه الأحداث ثم توجيهها بعد أن تصبح أحداثا لها معنى وأهمية بالنسبة للعالم ككل" (٢) .

ولقد ساعد على تراجع مكانة رجال الفكر والكتاب والفنانين التقدم التكنولوچى الهائل الذى كشفت عنه الحرب العالمية الثانية ، وبوجه خاص ما ظهر من قوة وفاعلية التقدم فى مجال الطاقة الذرية والدور الذى يمكن أن تلعبه فى حسم الأمور . وبذلك أخذ رجال "العلم" ورجال "الفعل" أو "العمل" يحتلون المكانة التى كان يحتلها رجال "الفكر" ، خاصةً وأنهم كانوا أقدر منهم بحكم الأوضاع على اتخاذ القرار (٣) . وقد كشف ذلك التقدم التكنولوچى عن عجز رجال الفكر رغم ارتفاع أصواتهم وحرصهم الشديد على الإدلاء برأيهم فى كل شئون الحياة . وساعد على ذلك أيضا ما تكشف من انفصال المفكرين اليساريين بالذات عن واقع الأمور وواقع الحياة التى يتكلمون عنها . فقد كانوا ينظرون فى غير قليل من التعالى والازدراء إلى "القيم البرجماتية" ، كما كانوا قد تمردوا من قبل على البرچوازية المحافظة التى كانت تملك زمام الحياة فى فرنسا قبل الحرب . إلا أنهم استخدموا ثمار هذا التمرد فى تحقيق أهداف وأغراض أخرى كما ظهر أنهم يجهلون الكثير من حقائق ومبادئ الاقتصاد رغم كل ماكانوا يتشدقون به من نظريات ؛ ولم يكن لهم صلة قوية بواقع الطبقات العاملة الكادحة التى كانوا

يدافعون عنها . إنما كانت هناك هوة سحيقة تفصل بين واقع هذه الطبقات وبين تلك الأفكار والنظريات التى كانت تدور فى أذهان المثقفين اليساريين من أساتذة الجامعات والمفكرين والفلاسفة . وجاء وقت كان الشباب – حسب ما يقول چون أرداغ John Ardagh . يشفقون فيه على أنفسهم من أن ينخرطوا فى زمرة (المثقفين) وإنما كانوا يحاولون بدلا من ذلك أن يبحثوا لأنفسهم عن مجال آخر ينخرطون فيه ويكون هو وسيلتهم للعيش والحياة [٤] . وقد يكون فى هذا القول كثير من المبالغة والتهويل ، ولكنها المبالغة التى تكشف عن حقيقة الأمور .

وقد ظهر هذا بوضوح فى انحسار الفلسفة الوجودية منذ أوائل الخمسينات . وخلف ذلك وراءه كثيرا من الارتباك والبلبلة فى الحياة الفكرية فى باريس حيث لم تكن هناك شخصيات ثقافية قوية وفعالة للقيادة الفكرية الأيديولوچية بحيث يسير العالم فكريا وأيديولوچيا وثقافيا وراءها . وانعكس هذا فى الشكوك التى ظهرت فى صفوف الشباب بالذات حول إمكان العثور على مثل هذه الشخصية البارزة التى تعيد مجد المفكرين السابقين . فقبل ظهور البنائية ، وفى الأربعينات من هذا القرن على وجه التحديد وحتى أوائل الخمسينات ، كانت الفلسفتان الرئيستان اللتان تسيطران على الفكر الفرنسى وتلقيان كثيرا من الأتباع هما الوجودية والفنومنولوچية . وتشترك هاتان الفلسفتان فى الالتزام بالحاضر والرغبة فى التحرر – أو حتى الهروب من سيطرة الماضى ومن تسلط التاريخ وتحكمه – وفى إعلائهما من شأن الفرد أو "الشخص" ، ورفض الفكرة العامة الموحدة عن "الإنسان" . وكانت الوجودية تنادى بضرورة التخلص من التراث الأخلاقى الذى يفرض قيودا قاسية وصارمة على الحرية الشخصية وتنادى بأهمية الممارسة الحرة الحقيقية للاختيار الشخصى [٥] . أما الفنومنولوچيا فكانت تعمل على إبراز وتوكيد أهمية المعرفة المكتسبة والرجوع إلى الفهم الخالص المحايد

للعالم عن طريق الإدراك الفردى . ولم يكن ثمة بديل عن هاتين الفلسفتين لمعالجة الحقائق والأوضاع القائمة سوى الماركسية . ولكن الماركسية كانت إلى حد كبير "منحصرة" - إن صح هذا التعبير - فى أيدى الماركسيين العقائديين الذين كانوا يتولون مهمة التنظير للحزب الشيوعى الفرنسى . وعلى أية حال فقد أفلح كثير من المثقفين الفرنسيين فى أن يجمعوا بشكل أو بآخر بين الوجودية والفنومنولوچيا وأن يرفضوا الماركسية ، أو على الأقل أن يقفوا منها موقف الحذر والشك والريبة [٦] .

وأيا مايكون من شأن الوجودية وسيطرتها على الفكر الفرنسى فى الأربعينات فإنها بدأت تنحسر ويأفل نجمها فى الخمسينات حتى وصلت إلى أدناها فى الستينات ، وبذلك بدا المجال خاليا إلى حد كبير ومهيأ لقيام البنائية . ولكن من الإنصاف إن نقول إن الوجودية تركت أثراً قويا وباقيا على الفكر الفرنسى . وقد أسهم فى انحسار الفكر الوجودى من فرنسا عدة عوامل منها إخفاق وفشل اليسار الفرنسى تحت الجمهورية الرابعة والإيمان المتزايد فى إمكان الإصلاح التكنوقراطى مما يدل على نجاح البورچوازية فى إعادة تنظيم صفوفها فى مواجهة "الثورة" الداخلية ، وهو ما كانت تنجح فيه دائما وأكثر من مرة فى فرنسا ، ثم كان هناك أيضا إخفاق المثقفين فى الانتقال من حالة الالتزام العقلى الصرف إلى حالة الفعل أو العمل الإيجابى المؤثر الفعال ، وذلك فضلا عن غموض بعض أراء وتصريحات سارتر نفسه فى المجالين السياسى والفلسفى حوالى عام ١٩٥٠ [٧] .

وليس من شك فى أن الكثيرين ممن كانوا فى بداية الأمر يعتبرون الوجودية بمثابة "النور الذى يمكن أن يعيشوا فى ضوئه" "اكتشفوا" أنها أدت بهم من الناحية الأخلاقية إلى طريق مسدود . فقد كان سارتر ينادى ويبشر بأن الإنسان هو الذى (يصنع) نفسه بأفعاله التى له حرية اختيارها والتى يتحمل مسئوليتها

تماما ، وأنه لا يوجد محك أو معيار أخلاقي موضوعي ثابت للسلوك ، بل أن الشخص هو الذى يعطي أثناء فعل الاختيار قيمة لما يختار لنفسه وللجنس البشرى . وعلى الرغم مما فى هذه العبارات وأمثالها من غموض لم يحاول سارتر توضيحه فإن الكثيرين من المثقفين الشبان استقبلوا هذه الفلسفة بترحيب نظرا لما تتضمنه من "نزعة إنسانية" تفتقر إليها المذاهب الفلسفية الأخرى وبخاصة الحتمية Determinisme . ومع ذلك فلم يسلم موقف سارتر من كثير من الانتقادات . فقد ذهب الكثيرون إلى القول بأن هذه (النزعة الإنسانية) ليست فى حقيقتها سوى (تحصيل حاصل) . كما أن البعض الآخر وجدوا من الصعب عليهم أن يقبلوا آراء سارتر وأفكاره عن استحالة قيام "علاقات" إنسانية حيث يقول فى *(الدائرة المغلقة Huis Clos)* عبارته الشهيرة : "إن جهنم هى الآخرون" (٨) . وصحيح أن الوجودية حررت الإنسان من ربقة التقاليد والأوضاع المتعارف عليها ، إلا أن هناك من يرى أن هذه هى الحرية (الفارغة) الجوفاء . وقد عبرت سيمون دوبوڤوار ذاتها أصدق تعبير عن ذلك حين قالت فى الصفحات الأخيرة من كتابها *"قوة الأشياء Les Forces des choses"*: "ماذا فعلت بحريتى ؟ إن الشئ المهم الوحيد والجديد الذى يمكن أن يحدث لى هو البؤس والشقاء .. إن أفعالى الثورية يحبطها خطر اقتراب نهايتى المحتومة . ولم تكن دوبوڤوار حين قالت ذلك قد تجاوزت الخامسة والخمسين . بل إن آخر عبارة فى كتابها هى : "لقد كنت مخدوعة" ، (٩) (أو بالأحرى : "لقد كنت مغفلة") .

مهما يكن من شئ ، فإن انحسار الوجودية تدريجيا بعد الحرب العالمية الثانية سبّب كثيراً من الحيرة والبلبلة والفراغ فى الفكر الفرنسى وبخاصة فى أواخر الخمسينات ، أى أثناء حياة سارتر نفسه . ومع أن الشباب ظلوا يقبلون على قراءة كتبه فإنهم كانوا يقرأونها كأعمال (كلاسيكية) كما لو كان قد مات

بالفعل . ومع أن سارتر انضم إلى الطلاب فى ثورتهم عام ١٩٦٨ بل وكان يحرضهم على العنف وعلى رفض الإصلاحات المقترحة فإن الشباب كانوا يعتبرون حركة ١٩٦٨ حركتهم هم ولم ينظروا إلى سارتر على أنه زعيم أو قائد للحركة بل على أنه مجرد (متعاطف) معهم فحسب ، وأنه ليس ثمة أى علاقة وثيقة بين مشاركته فى الحركات السياسية المختلفة وبين عمله ككاتب أو فيلسوف . ومع ذلك فإن من التعسف والخطأ أن نقول إن الوجودية فقدت كل سلطانها وكل تأثيرها بعد أن فتحت النوافذ أمام الشباب ، وذلك على الرغم من أنه لم يعد هناك الآن من يعترف بأنه (وجودى) . ولكن ما بقى من تأثيرها انحصر فى نواحى الفكر والإبداع الأدبى والفنى من روايات جديدة أو اتجاهات سينمائية ، كما أنها تدرس الآن فى الجامعات التى كانت تقتصر من قبل على تدريس الفلاسفة الكبار من أمثال ديكارت كَنْط . والمهم هو أن انحسار الوجودية بعد أن أفلحت فى فضح الكثير من رياء ونفاق الفكر البورچوازى ترك فراغا هائلا فى الفكر الفرنسى وأصبحت الصورة العامة غير واضحة فى أواخر الخمسينات وأوائل الستينات . واستمرت حركة الهروب والابتعاد عن (المثالية السياسية) وعن الأدب (الملتزم) الذى ساد بعد الحرب إلى أن جاءت البنائية فى الستينات كاتجاه فلسفى قد يكون أقل جاذبية من الوجودية حسب تعبير أرداغ ، ولكنه يتمتع بدرجة عالية من القوة والتأثير ...وبدأ عصر البنائية (١٠) .

(٢)

كذلك شهدت فرنسا بعد الحرب العالمية الثانية أيضا بعض الأحداث التى كان لها تأثير قوى على اليسار الفرنسى ولعبت دورا كبيرا فى إثارة الشك والارتياب وكثير

من التساؤلات حول فاعلية الماركسية ، بل إنها أدت إلى تمرد الكثيرين على الماركسية والانصراف عنها . وقد كان عام ١٩٥٦ عاما حاسما فى هذا الصدد بكل أحداثه الغريبة المتلاحقة التى كشفت القناع عن وجه الماركسية . فقد شهد هذا العام تقرير خروشوف الشهير أمام المؤتمر العشرين للحزب السوفيتي وفيه فضح كثيرا من جرائم الستالينية بصراحة أصابت الشيوعيين والماركسيين والمتعاطفين معهم بالذهول . ولكن خروشوف نفسه لم يلبث أن ارتكب كثيرا من أعمال القسوة والوحشية التى تمثلت فى احتلال المجر وإقامة نظام موالٍ لروسيا ، وقد حظى ذلك النظام بتأييد الحزب الشيوعى الفرنسى رغم كل الجرائم التى صاحبت ذلك الغزو . ولقد قامت فى فرنسا حكومة (يسار وسط) جديدة ولكنها هى أيضا لم تلبث أن عمدت إلى تصعيد العمل العسكرى ضد "الثوار" الجزائريين ولقيت فى ذلك مساندة ومؤازرة الحزب الشيوعى الفرنسى أيضا ، ثم لم تلبث هذه الحكومة ذاتها أن أسهمت فى مؤامرة الاعتداء الثلاثى على مصر وما أثاره ذلك العمل من استنكار وثورة الرأى العام العالمى . والواقع أن الحزب الفرنسى كان فى معظم الأحيان يبدى ميولا (ستالينية) واضحة أكثر من أى حزب شيوعى آخر فى العالم . وقد أدى هذا كله إلى انفصال كثير من المثقفين والمفكرين الفرنسيين عنه ، كما أن بعض المفكرين الذين ظلوا محتفظين بعضويتهم فى الحزب كونوا جماعات معارضة داخل الحزب كانوا ينادون بضرورة التمسك بالماركسية كأداة تحليلية فحسب بدلا من فرضها كعقيدة ، وأن تكون الماركسية ثورية مطردة ومنهجية وليست مجرد (تكتيكات) انتهازية . وربما كان أهم من وقف هذا الموقف المعارض المفكر (البنائى - الماركسى) لوى ألتوسير Louis Althusser الذى كان يعتبر أهم من تولى عملية التنظير فى الحزب الشيوعى الفرنسى (١١) . وقد قوبلت هذه الحركات بمعارضة شديدة من الآخرين بحيث لم يكن يسمح حتى بمناقشة

مطالب هؤلاء المثقفين (المتمردين) داخل الحزب ، بل إنه تم فصل بعضهم بالفعل من عضوية الحزب . والظاهر - كما يقول آلان شريدان - أن الماركسية كانت تجد من الأيسر والأسهل عليها أن تقوم بتحليل المجتمعات الرأسمالية بدلا من المجتمعات الاشتراكية حتى لا يكشف ذلك عما بتلك المجتمعات من مآس [١٢] .

ثم جاء ديجول إلى الحكم ، وصحب ذلك فترة من الاستقرار السياسى والتقدم الاقتصادى مما ساعد بدوره على تراجع وتقلص التأييد للحزب الشيوعى سواء من المثقفين أو من السياسيين . والمهم فى هذا كله هو تشكك المثقفين فى الماركسية وانصراف الكثيرين عن الفكر الماركسى مثلما انصرف الكثيرون عن الوجودية .

وجاءت أحداث عام ١٩٦٨ حين قام الطلاب فى فرنسا (وغيرها من دول أوربا وفى أمريكا) بحركتهم المتمردة الشهيرة وثورتهم التى تعبر فى أساسها عن الحيرة الناجمة من عدم وجود (نظرية) قوية وواضحة ومتكاملة يمكن أن تكون قاعدة صلبة يرتكزون عليها ويقوم عليها نقد الأيديولوچيا البورچوازية ، كما تكون فى الوقت ذاته أساسا لنشاطهم السياسى هم أنفسهم ، وبخاصة فيما يتعلق بحالة التمرد على سلطة الأجيال السابقة (الآباء) ، والرغبة فى التحرر منها ، والتمرد أيضا على سلطة الأساتذة وأسلوب التدريس ونوع المادة العلمية التى تقدم فى الجامعات ، ثم المطالبة بضرورة الاهتمام بالآراء والفلسفات والمذاهب الثورية إلى جانب المشاركة الفعلية فى النقاش داخل قاعات التدريس بدلا من الاكتفاء بالاستماع إلى محاضرات الأساتذة الذين يلقونها عليهم من المنصة ، رمز السلطة والتسلط . وكان الطلاب يتوقعون أن يجدوا التأييد والمؤازرة من أنصار الفكر اليسارى الماركسى . وقد نزل چان پول سارتر إلى الشارع معهم ، ولكن انحسار الوجودية وتراجعها جعلا من مشاركته مجرد مسألة رمزية فحسب ، ولم تفلح هذه

فى إحياء الوجودية حتى تكون من جديد هى المنطلق الفكرى والنظرى الأساسى مثلما كانت فى الأربعينات ، بينما توارى الكثيرون من المفكرين الماركسيين ونكصوا عن أن يقدموا التبرير النظرى والعقلى الكافى لهذه الحركة . وربما كان خير مثال لذلك هو موقف لوى التوسير من حركة الطلاب ، فقد رفض حتى مجرد فكرة النزول إلى الشارع مثلما فعل سارتر مما أثار الطلاب وأطلق صيحتهم الشهيرة التى لا تخلو من سخرية : (مافائدة ألتوسير A quoi sert, A lthusser?)(١٣) . وهكذا وجد الطلاب أنفسهم هنا أيضا أمام تخاذل أو خذلان الماركسيين والمفكرين اليساريين عموما وإن كان بعض المفكرين (الشبان) من أتباع (البنائية) قد أبدوا تعاطفهم معهم ، مثلما فعل چاك دريدا Jacques Derrida الذى اكتسب بذلك شهرة فائقة وضعته على أول الطريق ، وإن كان دريدا قد انقلب بعد ذلك على "بنائية" ليڤى ستروس وأخذ يعمل جاهدا على إبراز تميزه عنها بل وتنصله منها (١٤) . وعلى أى حال فلم تلبث هذه الحركات أن هدأت وبدأ الطلاب يراجعون أنفسهم ومواقفهم ويتقبلون من جديد – ولو إلى حد – القيم التى كانوا قد ثاروا عليها . وكان الخاسر هنا أيضا هو الفكر الماركسى مما أفسح مزيدا من المكان أمام البنائية التى كانت أقدامها قد توطدت بالفعل ، ليس فقط بفضل كتابات ليڤى ستروس بل وأيضا رواد البنائية الكبار الآخرين : چاك لا كان وفوكو (وقد خرج هو أيضا على بنائية ليڤى ستروس) ورولان بارت ثم چاك دريدا ، مثلما أسهم نقد ألتوسير للماركسية واهتمامه بإعادة قراءة كتاب ماركس (رأس المال) قراءة نقدية جديدة فى إطار مثير من الزيف الذى كان يحيط بعدد من دعاوى الماركسية كما يمارسها المفكرون الماركسيون فى فرنسا . وبذلك يكون ألتوسير نفسه قد مهد لتوطيد أقدام البنائية .

وقد ارتبط انحسار الوجودية والتشكيك أو حتى الكفران بالماركسية بازدياد

الميل فى بعض الأوساط المثقفة إلى التخلص من "الوهم" فى السياسة وقيام مايمكن تسميته بنزعة "الهروب من التاريخ" . وظهر هذا الميل فى الخمسينات وأوائل الستينات واضحا لدى عدد من أساتذة ومفكرى مدرسة المعلمين العليا (الإيكول نورمال سوبيريور Ecole Narmale Supériéure) وإن لم يكن قاصرا عليها . وقد رفع هذا "الشعار" فى أول الأمر فى محاضراتهم عدد من الأساتذة الذين ارتبطت أسماؤهم بالبنائية والذين وضعوا أسسها ، وكان أهمهم كلود ليڤى ستروس وچاك لاكان . وصحيح أن مجال تخصص الاثنين كان بطبيعته بعيدا عن الاهتمام بالتاريخ بالمعنى التقليدى للكلمة ولايعطى أهمية خاصة للبعد التاريخى فى محاولة تفسير الأمور والوقائع والظواهر والأحداث . فالأستاذ ليڤى ستروس عالم أنثربولوچيا – أو إثنولوچيا حسب الاصطلاح الذى كان سائدا فى فرنسا قبل أن يذيع استخدام كلمة أنثربولوچيا – وهو بذلك يهتم فى المحل الأول بدراسة ثقافات وشعوب لاتنتمى إلى التاريخ بالمعنى المتعارف عليه وليس لها تاريخ سحيق معروف أو مدون . ومن هنا لم يكن التاريخ يدخل فى دائرة اهتمامـه ، وذلك على الرغم من أن معظم دراساته تدور حول الصور والأشكال الاجتماعية الراهنة أو السائدة . أما چاك لاكان (توفى عام ١٩٨١) فهو محلل نفسانى ، ومن هنا لم يكن التاريخ يلعب دورا خاصا فى دراساته وبحوثه وممارساته . وقد قصر هؤلاء الأساتذة الكبار محاضراتهم على موضوعات يمكن دراستها وتحليلها وتفسيرها دون الالتجاء إلى البعد التاريخى ولكنها تقدم رغم ذلك للطلاب حقائق هامة عن الحياة السياسية والاجتماعية . وبدا أن فكرة ضرورة العودة إلى التاريخ تمثل (أكذوبة) مبالغا فيها ، وأن التفسير التاريخى ليس سوى تفسير واحد ضمن إمكانات كثيرة متعددة للتأويل . وبذلك تفتحت أذهان وعيون الأجيال الجديدة الشابة من المثقفين على أبعاد أخرى بعد أن كانوا واقعين تحت تأثير سلطان أفكار

سياسية وتاريخية معينة . والشئ الجديد فى هذه النظرة التى كانت تنأى عن التاريخ وتنادى بالفرار منه هو أنها ، على عكس الوجودية والفنومنولوچيا - لم ترجع إلى (الشخص) لكى تستمد منه صحتها وصدقها . وقد يبدو هذا غريبا ومتناقضا لأول وهلة بالنسبة للتحليل النفسى على الأقل . ولكن يجب أن نميز هنا - على ما يقول ألان شريدان - بين المفهوم أو التصور الفلسفى للشخص والمفهوم أو التصور السيكولوچى للنفس Psyché والمفهوم البيولوچى للفرد (١٥) . وهذه تفرقة هامة بغير شك ولكنها تخرج عن نطاق الدراسة الحالية .

وواضح من ذلك كله أن البنائية قامت - إلى حد ما على الأقل - استجابة للأوضاع التى سادت فرنسا بعد الحرب العالمية الثانية والتى كانت تتميز بالشك والارتياب والشعور بالضياع بعد انحسار الوجودية وظهور زيف الماركسية أو عجزها عن معالجة الأوضاع القائمة . ويميل الكثيرون من مؤرخى الفكر الاجتماعى والأنثربولوچى إلى القول إن البنائية هى وريثة الوجودية وأنه يصعب فهمها إلا بالرجوع إليها . إلا أن هناك فى حقيقة الأمر بعض جوانب الاختلاف الهامة بين "الفلسفتين" (وذلك فيما لو قبلنا وجهة النظر التى تزعم أن البنائية فلسفة أو مذهب فلسفى) ، وهى اختلافات فى الأسس . فمع أن الفلسفتين تتفقان فى رفضهما للنظرة البورچوازية إلى التاريخ والأخلاق إلا أنهما تختلفان اختلافا جذريا فى نظرة كل منهما إلى "الشخص" فالوجودية تنظر إلى الشخص على أنه هو السيد الحر الذى يتحكم فى ضميره ومصيره ، بعكس البنائية التى تنظر إليه على أنه سجين نسق محكم ومقرر مسبقا ومحدد إلى أبعد حدود الإحكام والتحديد . يضاف إلى ذلك أنه على الرغم من كل ماقد يقال ضد مواقف سارتر وخروجه على المعايير الأخلاقية فإنه كان بغير شك فيلسوفا أخلاقيا من الطراز القديم ولكن فى ثوب جديد (١٦) ، أما ليفى ستروس وأصدقاؤه وأتباعه فإنهم يرون

أن الفكر الإنسانى وأفعال الإنسان محددة ومقررة ومرسومة خلال كل التاريخ بفعل شبكة من البناءات الاجتماعية والسيكولوچية ، وأن الإرادة الحرة لاتلعب إلا دوراً هامشيا ضئيلا ، وأن التاريخ بذلك أشبه شئ بسلسلة من "الطبقات الچيولوچية" التى تكونت كل طبقة منها نتيجة لضغط الطبقات السالفة [١٧] .

هذه الأفكار حول النسق الفكرى المحكم والمقرر مسبقا طبقها كل المفكرين البنائيين – أو الذين ارتبطت أسماؤهم بالبنائية – بشكل أو بآخر فى كتاباتهم المختلفة التى تنتمى إلى تخصصات متباينة مما ساعد على انتشار هذه الأفكار . فقد طبقها ليڤى ستروس فى دراسته للمجتمعات (البدائية) فى الماضى والحاضر وبخاصة فى كتابه الضخم الرائع *"أسطوريات Mythologiques"* بأجزائه الأربعة . وطبقها چاك لاكان فى التحليل النفسى وربطها به ، واستخدمها رولان بارت – وهو ناقد ماركسى بنائى – فى ميدان السيميولوچيا (دراسة العلامات والرموز التى يعتقد أنها تشكل أفكارنا وأفعالنا) ، واستخدمها چاك دريدا وميشيل فوكوه (اللذان يرفضان فكرة انتمائهما للبنائية) فى مجال الفلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة . وفوكوه نفسه يقول فى كتابه الصعب العميق : *الكلمات والأشياء Les mots et les choses* "إن "الإنسان فى جوهره مجرد اختراع : فإذا درسنا الفكر بنفس الطريقة التى يدرس بها عالم الآثار المدن المدفونة فسوف نكتشف أن الإنسان ولد بالأمس فقط وأنه ربما يموت ويفنى فى القريب العاجل ."

وليس ثمة شك فى أن البنائيين استطاعوا أن يقدموا ، سواء ككل أو كلاً منهم على حدة – نوعا من الإطار المتسق للتحليل الاجتماعى ، وساعدهم على ذلك عدم وجود نظريات أخرى بديلة يمكنها أن تتولى هذه المهمة كما قلنا من قبل . ولقد أفلح هؤلاء المفكرون البنائيون جميعا فى الوصول إلى مواقف نقدية متشابهة بالنسبة للإمپيريقية وللنزعة التاريخية ، ولذا فإنه يتعين على الباحثين فى موضوع

البنائية أن يأخذوا هذه المواقف النقدية فى الاعتبار . إلا أننا لن نستطيع رغم ذلك أن نتعرف تجانس البنائية إلا عن طريق إبراز وتوضيح الجوانب الإپستمولوچية والمنهجية فى أعمال هؤلاء المفكرين الكبار. فهناك اختلافات فلسفية وسياسية هامة بينهم ، وهى اختلافات تزداد وضوحا باستمرار نتيجةً لاهتمام كل منهم بتطوير أفكاره الأصلية الخاصة به ، لدرجة أنه أصبح هناك من يعتقد أن الوقت قد أوشك على أن تتمكن هذه الاختلافات من إخفاء أوجه الشبه فى تفكيرهم (١٨) .

وأيا مايكون من أمر هذه الاختلافات التى سوف نبرزها فيما بعد فإن أفكار ومواقف "المدرسة البنائية" وجدت كثيرا من الانتشار ليس فى أوساط المثقفين الفرنسيين وحدهم ، وإنما فى بريطانيا وأمريكا ، وإلى حد أقل فى بعض البلاد الأخرى . والغريب فى الأمر أن يكون قد أسهم فى نشرها عدد من المثقفين والمفكرين من أصحاب النزعات الفكرية المتأثرة بالماركسية الذين كانوا يأملون أن يجدوا فى البنائية حلاً للمشكلات النظرية والسياسية التى كان يموج بها الجو العام فى أوربا وبخاصة فى الستينات . وقد يكون فى ذلك تفسير مقنع – أو على الأقل محتمل – لسرعة انتشارها وتقبلها واعتناقها (كمذهب فكرى) متجانس بحيث كانت تظهر فى ذلك الحين كما لو كانت (موضة) فكرية يود الكثيرون أن يقتبسوا منها مايتلاءم ومواقفهم واتجاهاتهم . فكأن الحماسة البالغة للبنائية كانت مرتبطة بتلك الأزمات التى كان يمر بها الفكر الفرنسى ثم الفكر العالمى ، ولكن هذا لايعنى أبدا أنها نظرية عارضة أو أن أهميتها ومغزاها ووجودها متوقفة على هذه الأوضاع وتلك الأزمات وأنها ستكون غير ذات موضوع حين تختفى هذه الأوضاع أو تتغير . فالنقد الإپستمولوچى للتفكير البورچوازى – كما تقول ميريام جلكسمان – سوف يظل نقدا قائما ومنطقيا ولازما طيلة الوقت ، كما أن التحمس للمدخل البنائى يجب أن يؤدى إلى ظهور نظريات مثمرة فى كثير من المجالات

وفى تحليل الفن والموسيقى والسينما والأدب وغيرها [١٩] .

إنما الطريف فى الأمر أن وسائل الإعلام لعبت دورا كبيرا فى نشر البنائية سواء فى صورتها الحقيقية أو فى صورة مشوهة ، وإن لم يكن التشويه قد وصل بالبنائية إلى الحد الذى وصل فيه بالوجودية . فالبنائية لم تصبح – على أقل تقدير – أسلوبا للسلوك أو طريقة لارتداء الملابس ، ولم يكن لها منتديات أو نواد ليلية . ومع ذلك فقد بالغت الصحف والمجلات فى إبراز المعارك الفكرية والجدل والصراع الذهنى التى كانت تنشب بين البنائيين بعضهم وبعض من ناحية أو بينهم وبين خصومهم من ناحية أخرى ، كما كانت تعمل على تقريب أفكار البنائيين لعامة القراء بأسلوب مبسط كثيرا ماكان يعطى للقارئ فكرة خاطئة تماما عن حقائق الأمور . فكتاب فوكوه *(الكلمات والأشياء)* الذى نشره عام ١٩٦٦ لقى رواجا عجيبا خارج الأوساط الأكاديمية ، بل إنه كان أكثر الكتب رواجا لفترة طويلة كما كان مدار البحث والتعليق فى كثير من المجتمعات واللقاءات حتى بين الذين لم يقرأوه أصلا ، لدرجة أن الكثير من المقالات كانت تظهر فى المجلات حول الكتاب تحت عناوين مثيرة مثل "لقد مات الإنسان" . ولاعبرة فى هذا الصدد إطلاقا بموقف فوكوه فيما بعد من محاولة التنصل من الانتماء إلى البنائية [٢٠] ، وفى الوقت ذاته تقريبا تعرضت كتابات رولان بارت لهجوم عنيف من ريمون پيكار Raymond Picard أستاذ الأدب فى السوربون ، ووجد جدالهما حول البنائية طريقه إلى المجلات غير المتخصصة وبالتالى إلى الرجل العادى .

وحين قامت حركة الطلاب عام ١٩٦٨ ، التى توصف فى العادة بأنها ثورة تلقائية وفعالة ، دار نقاش طويل حول إذا ما كانت هذه الحركة قد أدت إلى توطيد أركان وأسس البنائية أو عملت – على العكس من ذلك – على تقويضها وهدمها ، وكانت فرصة أمام أعداء البنائية للتعبير عن رفضهم لها على أساس أنها تنكر

حرية الفرد وتراه مكبلا بقيود النسق المحكم الذى سبق إقراره وتحديده . نتيجة لهذا كله امتد تأثير البنائية إلى مختلف التخصصات والمجالات من علم الاجتماع إلى علم النفس إلى الأدب والفلسفة . بل امتد تأثيرها إلى ماوراء حدود فرنسا إلى انجلترا وأمريكا بحيث كان تأثيرها فى انجلترا بالذات أقوى من تأثير الوجودية فيها إبان عصر ازدهارها . وإذا كان هناك من يقول إن البنائية هى نتاج اكتشاف الفرنسيين للأنثربولوچيا بعد الحرب ، وكذلك اكتشافهم للعلوم الإنسانية الأخرى وإقبالهم عليها بنفس الفهم الفكرى الفرنسى الذى لايخلو من المخيلة الإبداعية الخلاقة ، فإن البنائية تعدت الأنثربولوچيا إلى بقية المجالات والتخصصات فى العلوم الإنسانية وفى الفن ، كما أن الكلمة استخدمت بمعان كثيرة مختلفة وأحيانا بدون معنى على الإطلاق . ويذكر لنا الأستاذ دان سبربر Dan Sperber مثلاً على ذلك بأنه أثناء اشتداد حركة الطلاب فى مايو ١٩٦٨ فى فرنسا أعلن مدرب إحدى فرق الكرة المشهورون أنه يتحتم على المسئولين أن يراجعوا (بنائية) الفريق القومى ويعيدوا النظر فيها [٢١] . وقد تثير مثل هذه العبارات والاستخدامات السخرية من البنائية كما قد تثير الألم والأسى عند بعض المتخصصين ، ولكنها مؤشر هام له دلالته على ازدهار "عصر البنائية" .

الهوامش والمراجع

١ – Richard & Fernande de George; (eds.), *The Structuralists : From Marx to lévi-Strauss*, Doubleday, N.Y. 1942, p.VII.

٢ – انظر فى ذلك : Herbert H. Lottman; *The Left Bank: Writers in Paris From Popular Front to Cold War*, Heinemann, London 1982, pp. 285-86.

والواقع أن هذه الآراء كلها كانت تتردد فى كثير من الكتابات . فريمون آرون Raymond Aron يكتب فى عام ١٩٥٠ يقول :"لم يكن الكتاب والفنانون والفلاسفة الفرنسيون فى الماضى يتشككون أبدا فى أهمية إنتاجهم وفكرهم بالنسبة للعالم كله ، وأن الطريق الذى كانت فرنسا تختار أن تتبعه ، سواء فى شئونها الداخلية أو فى مسار سياستها الخارجية كانت تهم العالم كله بطريق مباشر . أما الآن فإن مثقفى فرنسا ومفكريها يدركون أن بلدهم لم يعد دولة من الدرجة الأولى . ومع أن الثقافة الفرنسية تلقى حتى الآن الاحترام والتقدير فإن السياسة الفرنسية والآراء السياسية التى يبديها المثقفون الفرنسيون لم تعد تهم أى إنسان خارج حدود هذا البلد " – راجع فى ذلك كتاب *"الضفة اليسرى"* نفس الصفحة .

٣ – يقول هربرت لوتمان : وفى فرنسا اقترب الوقت الذى كان يبدو فيه أن التكنوقراطيين سوف يشغلون مقاعد السلطة بدلا من الفلاسفة ، وذلك حين أفلحت (المدرسة الوطنية للإدارة) وهى المعهد الذى يتولى إعداد وتدريب الشباب للقيادة فى أن تحل محل كليات الآداب والفلسفة فى خطط الشباب المتطلع الطموح ، وكما قال فى ذلك أحد المراقبين لهذا الاتجاه الجديد "يستطيع جان پول سارتر أن يوقع على آلاف العرائض والشكاوى كل يوم ولكنه سوف يظل – على أفضل الأحوال – شخصية محترمة بدون نفوذ" . المرجع السابق ذكره ، صفحة ٢٨٧ .

٤ – John Ardagh; *The New France: A Society in Transition 1945-77*, Penguin Books, London 1981, pp. 543-44.

٥ – انظر فى ذلك مقالنا عن جان پول سارتر فى العدد الثانى المجلد الثانى عشر من مجلة *عالم الفكر* صفحات ٣ إلى ٢٠.

٦ – Alan Sheridan; *Michel Foucault: The Will to Truth; Tavistock*, London 1981, p. 197.

٧ – يقول جون أرداغ فى ذلك إن الاحتلال الألمانى لفرنسا وماترتب عليه من اختلال القيم البورجوازية أديا إلى التجاء الكثيرين من المثقفين الشبان – علاوة على سارتر نفسه – إلى نوع من النزعة الإنسانية المتحررة" ، ولذا وجد سارتر بعد تحرر فرنسا آذانا صاغية كثيرة وكان هو وتلاميذه يعكفون فى جلساتهم فى مقاهى سان جرمان دى بريه Saint Germain des Prés على مناقشة مشكلات المسئولية الشخصية ، وبخاصة بالنسبة للفعل السياسى أو النشاط السياسى . وكان لهذه الحركة الوجودية الفرنسية تأثير قوى فى الدوائر الأكاديمية اليسارية . ولكن الوجودية جذبت إلى جانب ذلك عددا من الشبان غير الجادين الذين لم يفهموا أفكار سارتر حق الفهم ، وإنما اعتنقوا (فلسفة) تبشر بالتحرر – الكامل ، وتجاهلوا النواحى الجادة فى فكر سارتر . ويطلق أرداغ اسم (الحركة الطفيلية) على هذه (الفلسفة) التى كانت هى أيضا إحدى

نتائج الحرب ولم يكن لها أدنى صلة بسارتر أو فكره إلا من حيث إنها تمثل ثورة على الأخلاقيات التقليدية المتوارثة ، كما كان لها هى أيضا "غرام بالمقاهى" مثل سارتر وتلاميذه . وقد أعطى أصحاب هذا الاتجاه للعالم صورة مخالفة تماما وخاطئة عن الوجودية فى الوقت الذى كان سارتر وتلاميذه يشغلون أنفسهم فى التفكير والإبداع الفنى الجاد والمثابر . وكان سارتر نفسه يهاجم ذلك الاتجاه الشارد . انظر .

Ardagh. op. cit., p. 545.

٨ – راجع مقالنا عن "چان پول سارتر" . المرجع السابق ذكره .

٩ – انظر التمهيد الذى كتبناه للعدد الخاص من مجلة *عالم الفكر* عن "المرأة" المجلد السابع العدد الأول ، صفحات ٣ –١٢ .

١٠ – راجع Ardagh, op. cit., pp. 548-49.

١١ – انظر مقالنا عن "لوى ألتوسير : مأساة فيلسوف" *مجلة العربى* ، العدد ٢٧٨ ، يناير ١٩٨٢ صفحة ١١٣ .

١٢ – Alan Sheridon, op. cit., p. 198.

١٣ – راجع مقالنا عن : "لوى ألتوسير – مأساة فيلسوف" – المرجع السابق ذكره .

١٤ – راجع مقالنا عن : چاك دريدا : فيلسوف فرنسا المشاغب – *مجلة العربى* العدد ٢٩١ ، فبراير ١٩٨٣ صفحة ٧٠ . والواقع أن عدم مشاركة ليڤى ستروس أيضا فى "الحركة اعتبر فى ذلك الحين دليلا وعلامة على تراجع البنائية وانحسار دور المفكرين البنائيين فى الحياة العامة .

١٥– Alan Sheridon, op. cit., pp. 198-99.

١٦ – راجع فى ذلك التمهيد الذى كتبناه للعدد الخاص من مجلة *عالم الفكر* عن چان پول سارتر .

١٧ – John Ardagh, op. cit., p. 549

١٨ – Miriam Glucksmann; *Structuralist Analysis in Contemporary Thought: A Comparison of Theories of Claude Lévi-Strauss and Louis Althusser;* R.K.P. 1944, p. XII.

١٩ – Ibid, p. XIII.

٢٠ – انظر مقالنا عن : "ميشيل فوكوه : أو الحرية الفردية والقهر الاجتماعى" *مجلة العربى* العدد ٢٨٦ سبتمبر ١٩٨٢ صفحة ٦٨ .

٢١– Dan Sperber; "Lévi-Strauss" in John Sturrock (ed); *Structuralism and Since,* O.U.P. 1979, p. 46.

الفصل الثانى

البنـاء والبنائيـــة

فى عام ١٩٨٠ كتب الناقد البريطانى ديڤيد لودج David Lodge مقالا بجريدة الأوبزيرڤر *The Observer* يشكو فيها من الفجوة الواسعة التى تفصل بين أساتذة الأدب المتخصصين وجمهرة القراء ، وأنحى باللائمة على الكتاب البنائيين بالذات لأن كتاباتهم تميل فى رأيه إلى الصعوبة والغموض والتعقيد . وقد ذكر لودج أنه بحكم وظيفته كأستاذ للأدب فإنه يمضى ساعات طويلة فى قراءة الكتب والمقالات (البنائية) التى لا يكاد يفهم منها إلا القليل ، وأن هذه الكتابات كثيرا ما تدفع زوجته إلى الصراخ من شدة القهر والغثيان إذا صادف وأن وقعت عيناها على بعضها . هذا مع العلم بأن زوجته حاصلة على شهادة جامعية فى الأدب بدرجة الشرف ... ويقول ريتشارد وبستر Richard Webster وهو يعرض لهذه القصة إن الأستاذ لودج لم يكن مبالغا فيما يقول ، بل لعله كان يحاول تبسيط الأمور والتهوين منها ، وأنه شخصيا يعتقد أن لودج حين يقول إنه لم يكن يفهم من هذه الكتابات إلا القليل فإنه كان يعنى فى الحقيقة أنه لم يكن يفهم منها شيئا على الإطلاق(١) .

والواقع أن ديڤيد لودج محق فيما ذهب إليه إلى حد كبير . فكثير من الكتابات البنائية تدق على الأفهام ، حتى على أفهام بعض المتخصصين . ويرجع ذلك ليس فقط إلى المصطلحات الغربية الجديدة التى يستخدمها بعض المفكرين

البنائيين والتى لا يسهل فهمها لأول وهلة ، بل وأيضا لأنهم كثيرا ما يتعمدون استخدام أساليب وتركيبات لغوية معقدة للغاية ، ويبررون ذلك بأن درجةً معينة من الغموض والإبهام كثيرا ما تكون ضرورية لإظهار مدى تعقد التجربة الإنسانية ذاتها . ويشترك معظم الكتاب البنائيين فى هذه الخاصة . وربما كان الاستثناء الوحيد من ذلك هو الأستاذ كلود ليفى ستروس Claude Lévi-Strauss عميد البنائيين الذى تتميز كتاباته بدرجة عالية من الوضوح والسلاسة وإن كانت لا تخلو مع ذلك من التعبيرات الشعرية والاستعارات والمجازات والتشبيهات التى قد تبعدها أحيانا عن "الدقة العلمية" المطلوبة . ويصل ذلك التعقيد والغموض ذروته فى كتابات چاك لاكان Jacques Lacan الذى يعترف صراحة بأنه يتعمد ذلك ، ويفخر بأن القارئ يحتاج فى العادة إلى سبع سنوات تقريبا من الدراسة الجادة حتى يمكنه أن يفهم تفكيره . بل إن جامعة ڤانسن Vincennes خصصت فى إحدى السنوات مقررا دراسيا كاملا لدراسة صفحة واحدة من كتاباته . ويقول ريتشارد ويستر أيضا وهو يسخر من ذلك : إن الصبر على كتابات لاكان يؤتى ثماره فى آخر الأمر لأن لاكان قال ذات مرة : " إنها لحقيقة إمبيريقية أنه بعد عشر سنوات سوف يصبح كل ما كتبته واضحاً للجميع" (٢) . وليڤى ستروس نفسه كان يلجأ فى كثير من الأحيان – على ما ذكرنا – إلى التشبيهات والاستعارات المجازية وبخاصة حين يقابل بين "الطبيعة" و"الثقافة" فيما يعرف عنده باسم "القسمة الثنائية binaire" لكل ما هو موجود فى العالم ، وله فى ذلك تعبيرات تبدو غريبة وغير مقبولة وتثير الحيرة والبلبلة . فبدلا من أن يقابل ليڤى ستروس بين الطبيعة البشرية والظواهر الثقافية كفكرتين متعارضتين أو متناقضتين فإنه كان يحاول أن يبين أن الطبيعة البشرية تكمن وراء الظواهر الثقافية كعامل موحد ، أو على الأصح "كبناء موحد ومجرد" يحكم الظواهر المختلفة المتنوعة التى تُظهر للعيان "التنوعات

المشخصة العيانية" كما يقول دان سبربر Dan Sperber [٣] . وكان أحد التشبيهات المحببة إلى نفسه في ذلك هو "إحلال المجرد محل المشخَّص العياني " بحيث تبدو إحدى الصفات أو الخصائص كما لو كانت معادلة ومساوية للشخص أو للشيء الذى يملك هذه الصفة أو الخاصية . مثال ذلك أن "الحذاء الموكاسان" الذى يلبسه فى العادة هنود البرازيل الذين درسهم يظهر فى كتاباته على أنه "شيء ثقافى" أو حتى أحيانا "شيء ضد اليد" ، بينما كان يشير إلى "العشب" على أنه "شيء طبيعى" ؛ فى الوقت الذى يشير فيه إلى "العظام" على أنها "عكس الطعام" ، بينما تصبح "الشجيرة الشوكية" فى كتاباته "شيئا معاديا للإنسان" ؛ كما أن "قرعة الشراب" التى تستخدم عند كثير من الجماعات البدائية فى شرب الجعة تصبح مجرد "الشيء الحاوى" ويصبح الشراب نفسه مجرد "الشيء المحوى" ، وهكذا. وكتاب ليفى ستروس عن *"الفكر الوحشى"* أو *"الفكر الفج"* أو حتى *"الفكر الخام"* *La pensée sauvage* مليء بأمثال هذه الاستخدامات اللغوية التى يتخذ منها أداة لمعارضة أو مقابلة ما هو طبيعى بما هو ثقافى مما يؤدى به إلى كثير من التعقيدات التى لا سبيل إلى الدخول فى تفاصيلها هنا .

ويظهر ميل ليفى ستروس إلى استخدام مثل هذه التعبيرات المجازية واضحا حتى فى عناوين فصول كتبه – أو بعضها على الأقل ؛ إذ تغلب عليها النزعة الجمالية .التى قد تتعارض مع الموقف العلمى الدقيق الصارم . فكتابه عن *" النىّ والمطبوخ Le cru et le cuit "* [٤] – وهو الجزء الأول من موسوعته الضخمة المؤلفة من أربعة أجزاء بعنوان " *أسطوريات Mythologiques* " تظهر الموضوعات التى يعالجها فيه تحت عناوين مستمدة من المصطلحات الموسيقية . فالمقدمة يسميها "افتتاحية" ، ثم تأتى بعدها "النغمة الأساسية والتنويعات" أو اللحن والتقاسيم و "أغنية بورورو" و " تقاسيم چى Gé . و "صوناتا التصرفات الحميدة "

و "سيمفونية قصيرة" ثم "فيوج Fugue الحواس الخمس" و "السيمفونية الريفية rustique في ثلاث حركات" وهكذا . ويقول الأستاذ سپربر فى ذلك إن أى نظرة على "فهرس" المصطلحات أو الموضوعات فى نهاية كتبه خليقة بأن تكشف لنا عن أن كتاباته أقرب إلى "الإبداعات السيريالية" منها إلى المعالجة العلمية الأكاديمية ، كما أن الأمثلة التى يضربها للتوضيح لا ترتبط ارتباطا قويا بالنص نفسه ، ولذا يتعين على القارئ أن يخمن العلاقة بين الاثنين بنفسه . ومع أن العادة والمألوف هو أن يستعين الكاتب بالاستعارات والتشبيهات المجازية لكى يوضح ويشرح الأفكار الأكثر تجريدا ، فإن مخيلة ليڤى ستروس كثيرا ما كانت تعمل فى الطريق العكسى . فهو يهتم اهتماما غريبا بهذه التشبيهات المجردة الصورية التى كثيرا ما تختلط فى ذهن القارىء بالتجريد والصورية أو الشكلية الحقيقية [٥] . ولعل أفضل مثل على هذا الغموض هو الصيغة الغريبة وغير المفهومة التى وضعها فى شكل معادلة رياضية والتى يقول إنه يسترشد بها فى تفسيـره للأساطير وهى :

$$Fx (a): Fy (b) :: Fx (b) : Fa^{-1} (y)$$

ولكنه لم يحاول أن يشرح هذه المعادلة أو يبين طريقة تطبيقها ، وكل ما فعله إزاءها هو أنه أورد عنها فقرة قصيرة فى الجزء الأول من كتابه *"الأنثربولوچيا البنائية Anthropologie structurale"* ثم أشار إليها بعد ذلك فى كتاب " *من العسل إلى الرماد*" – وهو الجزء الثانى من موسوعة " *الأسطوريات* " حيث يقول: " لقد وجدت من المحتم علىّ أن أقتبسها مرة أخرى واحدة على الأقل كدليل وبرهان على أننى لم أكف قط عن الاسترشاد بها " دون أن يذكر كيف استرشد بها [٦] . ويقول سپربر حول ذلك إنه لو كان أحد علماء الكيمياء ادّعى مثل هذه الدعوى لكان من المتوقع منه أن يشرح لنا هذه الصيغة أو المعادلة بطريقة تجنب القارئ أى نوع من الغموض أو اللبس وهو مالم يفعله ليڤى ستروس أبدا . بل إنه لم يعطنا مثالا

واحدا لطريقة استخدامها خطوة بخطوة ، كما أنه لم يستخدمها فى أعماله الأخرى ، ولذا فإن الكثيرين من الدارسين يتظاهرون حين يتكلمون عن ليفى ستروس أن هذه المعادلة غير موجودة على الإطلاق (٧) . وهذا الطابع الفنى أو الجمالى نفسه يغلب على كتابات الناقد الأدبى الفرنسى رولان بارت Roland Barthes ، إلا أن المبالغة فى استخدام التشبيهات والمجازات أضفت كثيرا من الغموض على كتاباته رغم جمال أسلوبه مما دفع روچر سيلڤرستون إلى أن يقول إنه يكتب بقصد " الإغراء والإغواء " (٨) .

وقد انتقل هذا الميل إلى استخدام الصيغ الغامضة إلى عدد من البنائيين الشبان فى بريطانيا وبخاصة فى مجال الأدب كما هو الحال فى كتابات تيرنر Turner ، وهو اتجاه وجد على أية حال كثيرا من المقاومة فى الجامعات البريطانية العريقة وبوجه أخص جامعة كيمبردچ(٩) .

وتكفى هذه الأمثلة لتبيين مدى صعوبة الأسلوب وتعمد الغموض والإبهام فى الكتابات البنائية بحيث أصبح ذلك الغموض إحدى الخصائص المميزة لهذه (الحركة) . وربما كان السبب الحقيقى وراء ذلك الغموض هو أن البنائية تهدف فى صورتها المتطرفة إلى رد أو (تقليص) كل التجربة الإنسانية - سواء أكانت سياسية أو أخلاقية أو شخصية - إلى ما يوصف فى العادة بأنه "النظريات العلمية فى اللغات الحديثة" . ولكن إذا كان أنصار البنائية يدافعون عن غموض الصيغ التى يستخدمونها ويحاولون تبريرها فإن أعداءهم - وبخاصة فى بريطانيا - يقولون إن التاريخ الثقافى بأكمله لم يشهد حركة فكرية تزعم أنها تنتمى إلى "الإنسانيات humanities " ولكنها مع ذلك تهتم اهتماما بالغا بمسألة (الدقة) و (النقاء) وتبالغ فى ذلك إلى درجة تبلغ حد الهوس وتصل فى ذلك إلى حد محاولة رد الطبيعة الإنسانية ذاتها - أو تقليصها - إلى صيغ شبه رياضية

مثلما تفعل "البنائية" ، وبالذات فى السنوات الأخيرة .

والغريب أنه على الرغم من كل هذه الجهود والمبالغات فى "التأنق" فى اختيار الكلمات والألفاظ ، فلا يزال كثير من المصطلحات الأساسية فى الكتابات البنائية فى حاجة إلى شرح وتفسير . بل إن آراء البنائيين لم تتفق كلها حول وضع تعريف واحد واضح لهذه المصطلحات بما فى ذلك كلمتى (بناء) و (بنائية)ذاتهما ، ويصل الأمر إلى حد الإخفاق فى التمييز - لدى بعض الأساتذة المتخصصين فى العالم العربى على الأقل - بين (البنائية) كما تستخدم فى الكتابات الأنثربولوچية البريطانية و (البنائية) الفرنسية التى ظهرت أولا فى الكتابات الأنثربولوچية أيضا على يد ليڤى ستروس ثم اتسع مجالها وامتد إلى الفلسفة والأدب والتحليل النفسى والفن وغيرها . ولذا فإن هذا الفصل يهدف إلى ابراز الفوارق والاختلافات بين استخدام الأنثربولوچيين البريطانيين من جهة والمفكرين الفرنسيين من جهة أخرى لمفهومى البناء والبنائية ، ثم التركيز بعد ذلك على "البنائية الفرنسية" .

(١)

فى عام ١٩٦٦ ظهر فى إحدى المجلات الفرنسية رسم كاريكاتيرى ظريف يمثل أربعة من المفكرين البنائيين الكبار وهم عالم الأنثربولوچيا كلود ليڤى ستروس، والناقد الأدبى رولان بارت ، والفيلسوف ميشيل فوكوه Michel Foucault ، وعالم التحليل النفسى چاك لاكان جالسين على الأرض تحت بعض الأشجار المدارية ، وقد ظهروا عرايا تماما إلا من بعض النباتات والألياف المعقودة حول وسطهم وسيقانهم كما هو الشأن فى الجماعات البدائية . وكان الأستاذ لاكان - الذى يعتبر طاووس المفكرين البنائيين - هو وحده الذى يلبس أيضا ربطة

عنق . وقد انتشر هذا الرسم الكاريكاتيرى بسرعه فائقة وعُرِف فى أوساط المثقفين الفرنسيين فى باريس باسم (حفل غداء البنائيين)[١٠] على الرغم من أنه لم يكن أمامهم أى طعام ، وإنما كان كل منهم يبدو على العكس من ذلك مشغولا بنفسه تماما عن الآخرين ، أى لم يكن بينهم أى اتصال أو (تواصل) على الإطلاق .

من ناحية أخرى ، كتب الأستاذ إرنست جلنر Ernest Gellner أستاذ الفلسفة بجامعة لندن (حينذاك) مقالا منذ بضع سنوات عن البنائية بالملحق الأدبى لجريدة التايمز يصف فيه البنائية الفرنسية – وبخاصة كما تبدو فى أعمال منشئها ومؤسسها ليڤى ستروس بأنها "المدرسة التى قلبت ديڤيد هيوم رأسا على عقب" ، أو حسب تعبيره "جعلت هيوم يمشى على رأسه" ، ولكنه (ينعت) الأنثربولوچيين البنائيين البريطانيين بأنهم " يؤلفون نقابة حرفية guild " كتلك النقابات المهنية التى كانت تسود فى القرون الوسطى والتى كان أعضاؤها يتوارثون الحرفة ، كما أنهم – أى الأنثربولوچيين البنائيين البريطانيين – يؤلفون .هم وتلاميذهم "إمبراطورية فكرية" تتجاوز فى امتدادها وانتشارها حدود الإمبراطورية السياسية التى أنشأها المستعمرون الإنجليز ، وأنهم يتمسكون بنسق من القيم التى قد تكون قديمة أو حتى بالية ولكنها تحكم سلوكهم وتوجه تفكيرهم وتخلق بينهم نوعا من الوحدة الفكرية الواضحة [١١] .

فما دلالة هذا الرسم الكاريكاتيرى ؟ وما مغزى هذه العبارات من مقال إرنست جلنر ؟

نستطيع أن نخرج من ذلك بملاحظتين هامتين تلخصان فى الوقت ذاته أهم الخصائص المميزة لكل من البنائية البريطانية والبنائية الفرنسية وترسمان الفوارق والاختلافات الجوهرية بينهما :

الملاحظة الأولى : هى أنه على الرغم من كل ما يقال من أن " البنائية"

"حركة " فكرية فرنسية وعلى الرغم من وجود عناصر أساسية مميزة لهذه الحركة فإن "الحركة" لا تؤلف "مدرسة" فكرية واحدة تجمع تحت لوائها كل المفكرين (البنائيين) ، بل إن الواقع – كما يرمز إليه الرسم الكاريكاتيرى – مختلف عن ذلك تماما ، إذ أنه توجد داخل هذه (الحركة) اتجاهات مختلفة ومتباينة أشد الاختلاف رغم وجود عناصر معينة مشتركة بينها جميعا سوف نعرض لها فيما بعد . ويرجع هذا الاختلاف أساسا إلى اختلاف مجالات تخصص هؤلاء البنائيين الفرنسيين وتنوع اهتماماتهم (الأنثربولوجيا – الفلسفة – النقد الأدبى – التحليل النفسى وغير ذلك) . وقد عمل كل من هؤلاء المفكرين البنائيين الكبار كل جهده لتطوير فكره (البنائى) فى مجال تخصصه ؛ بمعنى أنه أخضع الأسس والمبادىء البنائية لمتطلبات ذلك التخصص فحسب مما أدى إلى تطور أفكار كل منهم بطريقة مختلفة ، وإلى أن تتجه فى مسار خاص بها ، وبذلك أصبحت الاختلافات الآن أكثر وأوضح من أوجه الشبه . بل الأكثر من ذلك أن بعض هؤلاء البنائيين الكبار– كما هو الحال بالنسبة لميشيل فوكوه وچاك دريدا Jacques Derrida – ينكرون انتماءهم للبنائية أصلا ويحاولون أن تكون لكل منهم مدرسته الفكرية الخاصه به . وقد أدى اختلاف التخصصات وتباين وجهات النظر وتعدد مجالات التطبيق إلى التباعد والانفراد ، بل والتنافر داخل البنائية الفرنسية وإن كان ذلك أكسبها من الناحية الأخرى كثيرا من الغنى والثراء والعمق الفكرى ، وهى أمور لا نجد لها مثيلا فى البنائية البريطانية . فقد ارتبطت البنائية فى بريطانيا منذ البداية بالأنثربولوچيا الاجتماعية ولا تزال قاصرة عليها إلى حد كبير. بل إن التقاليد الأنثربولوچية التى وضعها الرواد الأنثربولوچيون الأوائل وبخاصة رادكليف براون A.R. Radcliffe-Brown لا تزال قائمة . وإذا كانت هناك اختلافات وتجديدات وإضافات فى هذا المجال فهى اختلافات ضئيلة ولا تمس جوهر المبادىء التى

وضعت فى الأصل . صحيح أن بعض التأثيرات والاتجاهات البنائية الجديدة وجدت طريقها فى السبعينات بالذات إلى الأدب والنقد الأدبى ، ولكنها كلها اتجاهات وتيارات وافدة من فرنسا نتيجة لاتصال بعض الأدباء والنقاد والمبدعين بالفكر الفرنسى وتأثرهم به . وبذلك يمكن القول إن البنائية فى بريطانيا لا تزال محصورة فى مجال الأنثربولوچيا دون غيره من المجالات ، وهو ما يعبر عنه إرنست جلنر أصدق تعبير حين يصف الأنثربولوچيين الاجتماعيين البريطانيين وتلاميذهم وأتباعهم فى كل أنحاء العالم بأنهم يؤلفون (نقابة حرفية) متماسكة ومتمايزة .

الملاحظة الثانية : هى أنه على الرغم من وجود هؤلاء المفكرين الفرنسيين الأربعة فى جزيرة مدارية منعزلة بعيدا عن العمران وظهورهم بمظهر البدائيين ، فإن نظراتهم جميعا لم تكن تتجه إلى الأرض (أو الواقع) وإنما كانوا يشخصون بأبصارهم إلى الفضاء ويتخذون هيئة الشخص الغارق فى التأمل والتفكير أو الذى يلقى خطابا لا يستمع إليه غيره . وهذا مظهر يعكس إلى حد كبير الطابع الغالب على الفكر البنائى الفرنسى الذى يتميز بدرجة عالية من التجريد وعدم الاهتمام بالتجربة الإمبيريقية . وهذا هو ما كان يقصده جلنر حين قال إن البنائية الفرنسية قلبت هيوم رأسا على عقب ، مشيرا بذلك إلى تنكرها للإمبيريقية ، وذلك على العكس من البنائية البريطانية التى تقوم أساسا على التجربة الإمبيريقية وعلى جمع الوقائع والحقائق من المجتمع موضوع الدراسة ، وتلتصق على هذا الأساس "بالأرض وبالواقع المشخص العيانى" . والطريف هنا هو أنه على الرغم من أن ليڤى ستروس يعتبر من أكبر علماء الأنثربولوچيا ليس فى فرنسا وحدها ولكن فى العالم أجمع فإنه يقف من النزعة الإمبيريقية موقف عداء صريح ويرى أنها تحد من انطلاق الفكر وتضع قيودا على قدرة الفكر الإنسانى على التحليق إلى

مستويات عالية من التجريد . وربما كان هذا الموقف الفكرى هو الذى جعله ينصرف عن القيام بالبحوث الحقلية المركزة التى تستغرق فترات طويلة من الزمن، كما هو الحال فى التقليد البريطانى وفى البحوث والدراسات الأنثربولوچية الحقلية ، التى يفترض فيها أن يقيم الباحث سنة كاملة على الأقل فى المجتمع موضوع الدراسة ؛ أو ربما كان هذا الموقف الفكرى نتيجة لقصور التجربة الحقلية عنده ، وهذا فى رأيى هو الأصح (١٢) .

ففى هذين المظهرين من الاختلاف ؛ أعنى تنوع مجالات الفكر البنائى وتباينه فى فرنسا واقتصاره إلى حد كبير على المجال الأنثربولوچى فى بريطانيا (وذلك إذا أسقطنا من الاعتبار بعض الاتجاهات الأدبية التى وجدت كثيرا من المعارضة والنقد على ما ذكرنا) ، ثم التنكر للإمبيريقية فى البنائية الفرنسية فى الوقت الذى يعطى الأنثربولوچيون البريطانيون أولوية مطلقة للبحوث الحقلية ، تكمن إذن معظم الفوارق بين البنائية الفرنسية والبنائية البريطانية ، وهى فوارق كان لها نتائج هامة سوف نتبينها فيما بعد . ولكى نفهم بدقة ووضوح هذه الفوارق والنتائج التى ترتبت عليها فإن الأمر يتطلب دراسة مفهومى "البناء" و "البنائية" فى كلتا المدرستين وبوجه خاص عند رادكليف براون الذى ارتبط هذان المفهومان باسمه فى الأنثربولوچيا البريطانية ، وعند ليفى ستروس مؤسس البنائية الفرنسية، خاصة وأن الاثنين ينتميان إلى مجال واحد من مجالات التخصص وهو الأنثربولوچيا . وسوف يستلزم الأمر أن نعرض للخلفية العلمية لكل منهما والمؤثرات التى خضع كل منهما لها ، على اعتبار أن هذه المؤثرات العلمية كانت مسئولة إلى حد كبير عن تحديد الموقف النظرى الذى اعتنقه كل من هذين العالمين الكبيرين ، وبالتالى تحديد المسار الذى سلكته كل من المدرستين .

(٢)

قامت المدرسة البريطانية فى الأنثرپولوچيا البنائية منذ البداية على إجراء الدراسات الميدانية فى المجتمعات التى اصطلح على تسميتها بالمجتمعات "البدائية". وقد وضع الأنثرپولوچيون البنائيون لأنفسهم تقاليد وشروطا لا تزال تحكم هذه الدراسات والبحوث الحقلية وتتحكم فيها وتعتبر للآن من أهم العلامات التى تميزها عن غيرها من المدارس ، وهى تقاليد وشروط تتعلق بحجم المجتمع موضوع الدراسة إذ لا يتعدى سكانه فى الأغلب بضعة ألوف قليلة ، والمدة الزمنية التى يجب أن يمضيها الباحث فى ذلك المجتمع مهما صغر حجمه حتى يمكن تنفيذ الدراسة المتعمقة ويحيط بكل جوانب ومظاهر الحياة الاجتماعية وكل الأنساق والنظم التى تؤلف (بناء) ذلك المجتمع ؛ كما تشترط أن يقوم الباحث بنفسه بجمع المعلومات الإثنوجرافية عن طريق معايشة الناس وملاحظة أنشطتهم المختلفة بل والمشاركة فى كثير من هذه الأنشطة حتى يمكنه فهم المجتمع (من داخل) وعن طريق التجربة الشخصية والممارسة الفعلية . وكان معنى هذا كله :

أ - الارتباط طيلة الوقت بالواقع الذى يعيشه ويحياه أفراد المجتمع ، والاتصال المباشر بالحقائق المشخصة العيانية .

ب - الاحتكاك بكل تفاصيل وعناصر "الكل" الاجتماعى ، وملاحظة تداخل هذه العناصر وتفاعلها بعضها مع بعض مما يعطى ذلك "الكل" الاجتماعى وحدته العضوية المتكاملة . فالعملية هنا بالنسبة للباحث الأنثرپولوچى عملية (تجريب) تقوم على ملاحظة الأحداث وتتبعها وجمع المعلومات ومقارنتها والوصول من ذلك إلى حكم مجرد يعتمد على هذه الأحداث والوقائع المشخصة الملموسة . فالمنهج إذن منهج استقرائى يشبه إلى حد كبير

المنهج المتبع فى العلوم الطبيعية ؛ كما أنه يتيح فى آخر الأمر الفرصة للباحث أن يرى المجتمع كوحدة متكاملة ومتعاونة ومتساندة .

جـ – وقد أدى ذلك الارتباط القوى بالحياة الواقعية وبالواقع المعاش فى المجتمع إلى إغفال البعد التاريخى . وساعد على ذلك أن تلك المجتمعات "البدائية" ليس لها تاريخ مدون أو مكتوب . كما أن التاريخ "الأسطورى" أو التاريخ "المتخيل" أو "الفولكلورى" الذى تتناقله الأجيال بعضها عن بعض يؤلف فى الحقيقة جزءا من (واقعهم) المعاصر ، وبذلك فهو يعتبر نوعا من (التاريخ الحى) حسب التعبير السائد فى كثير من الكتابات الأنثربولوچية .

وكل هذا معناه فى آخر الأمر أن الأنثربولوچيين البنائيين فى بريطانيا يهتمون فى المحل الأول بدراسة (البناء الواقعى) الذى يتمثل فى الزمر والجماعات التى يتألف منها المجتمع ، والعلاقات القائمة بين هذه الزمر والجماعات، ويتحقق ذلك عن طريق الملاحظة . والهدف الذى يهدف إليه هؤلاء العلماء البنائيون ويعطونه الجانب الأكبر من اهتمامهم هو فى حقيقة الأمر تعرف ملامح الجياة الكبرى ومقوماتها الأساسية التى تميز ذلك المجتمع المعين المحدد ، مثل بقاء واستمرار الجماعات الإنسانية فى مواجهة الأخطار ، والصعوبات والعوائق الطبيعية التى تهدد وجودها (نسق إيكولوچى) ، والجهود التى تبذلها لإشباع احتياجات المجتمع وتوفير متطلباته وبخاصة من الطعام بكل ما يستلزمه ذلك من علاقات معقدة ومتشابكة (نسق اقتصادى) ، والبحث عن الزوج وتربية النشء وما يتصل بذلك كله من ترتيبات وإجراءات ومراسم وطقوس واحتفالات وما يترتب عليه من علاقات وحقوق وواجبات ومسئوليات والتزامات (نسق قرابى) ، وتعيين الحدود الخارجية للمجتمع والدفاع عن هذه الحدود ضد الإغارات الخارجية من ناحية والعمل على إقرار الأمن فى الداخل من الناحية الأخرى (أنساق الضبط الاجتماعى) ، وما إلى

ذلك من أنساق ونظم هامة وأساسية تهدف فى آخر الأمر إلى المحافظة على تماسك المجتمع وبقائه واستمراره ، كما أن اختفاءها يؤدى إلى زوال المجتمع واندثاره . وممارسة كل هذه الأشكال المختلفة من النشاط تتطلب بالضرورة تقسيم المجتمع من الداخل إلى فئات تضطلع كل فئة منها بدور معين معلوم (اقتصادى أو سياسى أو قانونى أو دينى وما إلى ذلك) . وهذا التقسيم بكل ما يتعلق به من أنشطة وممارسات وكذلك العلاقات المتبادلة بين هذه الفئات المختلفة والتفاعل القائم بين أنواع النشاط التى تمارسها هو الذى يؤلف - كما قلنا من قبل - " بناء " ذلك المجتمع .

والمسئول الأول عن هذه القواعد والتقاليد والمواقف التى تسود كل الكتابات الأنثربولوچية المتأثرة بالمدرسة البريطانية هو الأستاذ رادكليف براون وإلى حد أقل الأستاذ مالينوفسكى . ومن هنا كان رادكليف براون يعتبر هو مؤسس المدرسة البنائية فى الأنثربولوچيا البنائية . ولرادكليف براون مقال مهم بعنوان "عن البناء الاجتماعى On Social Structure" نشره عام ١٩٤٠ ولكنه لا يزال يعتبر نبراسا للأنثربولوچيين البنائيين من أتباع المدرسة البريطانية ، وقد حدد فيه مفهوم البناء[١٣] ، ولكن الفكرة ذاتها كانت موجودة فى ذهنه قبل ذلك بوقت طويل وانعكست بشكل واضح فى دراسته الأولى المبكرة عن سكان جزر الأندمان والتى ظهرت فى كتابه *The Andaman Islanders* ، وهو كتاب يرتكز على الدراسة الحقلية التى قام بها هناك عام ١٩٠٦ .. ولكن السؤال المهم هنا هو : ما المؤثرات التى تدخلت فى توجيه فكر رادكليف براون وأسهمت بالتالى فى تحديد مفهوم "البناء " عنده بهذا الشكل ؟

لا شك أن التجربة الميدانية فى جزر الأندمان كان لها الفضل الأكبر فى ذلك . فقد عاش رادكليف براون فترة طويلة من الزمن فى ذلك المجتمع الصغير

المحدود المغلق المنعزل المتخلف الذى يفتقر أعضاؤه إلى أى معرفة واسعة ودقيقة وتفصيلية بتاريخهم . فضلا عن ضحولة البعد الزمنى الذى يمكنهم الرجوع إليه من خلال القصص الشعبى والأساطير التى يتناقلونها . وبذلك لم يكن ثمة بد من أن يقنع بدراسة الواقع الماثل أمامه وأن يعيش مع أفراد المجتمع وإن لم يصل فى ذلك إلى الحد الذى حققه الكثيرون من علماء الأنثربولوچيا من بعده . (ويرجع ذلك فى المحل الأول إلى بعض الصعوبات الشخصية وعدم قدرته على الاختلاط بسهولة مع الناس) وأن يعمل طيلة الوقت على تتبع العلاقات المتبادلة المتشابكة بين أعضاء المجتمع من ناحية وبين النظم الاجتماعية السائدة هناك من الناحية الأخرى ، وأن يخرج من هذا كله فى آخر الأمر بصورة شاملة عن المجتمع ، هى التى أسماها "البناء الاجتماعى" . ولكن إلى جانب هذه التجربة الميدانية العامة كان هناك عاملان حاسمان فى تحديد صيغة "البناء الاجتماعى" عنده بحيث اتخذت شكلا ومسارا يميزانها عن "البنائية" الفرنسية .

العامل الأول : هو الإعداد العلمى الخاص الذى خضع له رادكليف براون فى مرحلة الدراسة الجامعية الأولى فى جامعة كيمبردج . فقد تتلمذ على عدد من (العلماء) من أمثال هادون Haddon وريڤرز Rivers وغيرهما من (العلماء) المتخصصين فى العلم الطبيعى أو البيولوچيا أو علم النفس التجريبى وما إليها . وكان لهذه الفترة أثرها القوى فى تشكيل نظرته (العلمية) إلى المجتمع والظواهر الاجتماعية واعتبار الأنثربولوچيا "علما طبيعيا" يتبع أساليب وقواعد المنهج العلمى الاستقرائى . وهذه مسألة كان ينادى بها طيلة حياته ، وخصص لها مجموعة من حلقات البحث فى جامعة شيكاغو فى الثلاثينات ثم نشرها بعد ذلك فى كتاب . ولكن "الإمبيريقية" هنا ليست هى "إمبيريقية" هيوم لأنها لا تبحث عن أصول الظواهر .

العامل الثانى : هو تأثر رادكليف براون بكتابات وأراء هربرت سبنسر Herbert Spencer عن الكائن العضوى الحى ووحدته العضوية ومحاولة تطبيق هذه النظرة العضوية – أو الطبيعية Naturalistic كما تسمى أحيانا – على المجتمع الإنسانى واعتباره بالتالى كائنا عضويا (اجتماعيا) . وقد أدت بـه هـذه النظرة إلى ضرورة دراسة المجتمع فى كليته ووحدته عن طريق دراسة العناصر التى يتألف منها ، والعلاقات التى تقوم بين هذه العناصر ووظيفة كل منها فى حياة المجتمع ، مثلما يدرس عالم البيولوچيا أو الفسيولوچيا الكائن العضوى ووظائف أعضائه والدور الذى تلعبه هذه الأعضاء فى حفظ كيانه . وعرف ذلك الموقف باسم "المماثلة البيولوچية Biological Analogy" . فكأن المماثلة البيولوچية تقوم فى أساسها على تصور الكائن العضوى – وكذلك المجتمع – كُلاً يتألف من وحدات تتجمع وترتبط بعضها ببعض فى شكل بناء متماسك ، وتقوم كل وحدة بمناشط لها وظائف محددة . فأما الوحدات فى الكائنات العضويه البيولوچيه فهى الخلايا التى ترتبط بعضها ببعض مؤلفة (بناء) متكاملا هو الجسم، ويصدر عنها مظاهر سلوكية مختلفة يمكن ملاحظتها (أى المناشط) ويسهم كل منها بنصيب معين فى حفظ كيان هذا البناء (الوظيفة) .. وأما الكائن العضوى الاجتماعى فيتألف بالمثل من وحدات هى الأشخاص والجماعات الذين يدخلون معا فى علاقات متبادلة ، فيؤلفون بذلك (البناء الاجتماعى) ويتصرفون فى حياتهم اليومية بطريقة معينة (المناشط الاجتماعية) ، كما أن كل نشاط منها يسهم بدوره بنصيب معين فى حفظ البناء الاجتماعى(الوظيفة) [١٤] . فكأن نظرته (البيولوچية) إلى المجتمع والمتأثرة بهربرت سبنسر فرضت عليه فكرته عن البناء والاهتمام بواقع ذلك البناء الاجتماعى وبأجزائه المكونة وعدم الاكتراث بدراسة تاريخ المجتمع ، تماما مثلما لا يهتم العالم البيولوچى بدراسة تاريخ الكائن العضوى الحى ، وإنما يكتفى بتشريح

أعضائه للتَعَرُّف علاقاتها ودورها ووظيفتها فى حياة ذلك الكائن العضوى[١٥] .

وهذا معناه أن المماثلة البيولوچية كان لها نتائج منهجية هامة لأنها كانت تعنى فى آخر الأمر أن (البناء) هو (تنظيم) للأجزاء المحسوسة الملموسة المشاهدة أو العيانية التى تؤلف (الكل) . ويصدق هذا على الكائن العضوى البيولوچى والكائن العضوى الاجتماعى على السواء . وقد أدى ذلك إلى قيام موقف يوجه كل الدراسات الأنثربولوچية البنائية فى بريطانيا اتجاها معينا بالذات يتحدد فيه مجال التجريد ومستواه من ناحية ، ونوع التحليل (الكامل) الذى يمكن أن يصل إليه الباحث من الناحية الأخرى ، أى أن هناك ، بناء على هذه النظرية البيولوچية أو الطبيعية ، حدا معينا أو مستوى معينا يوقف عنده تحليل البناء ، وهو مستوى أدنى بكثير من المستوى الذى تصل إليه البنائية الفرنسية على ما سنرى . والمسئول الأول عن ذلك هو النظرة (العلمية) الطبيعية والمماثلة البيولوچية بكل ما تستلزمانه وما تفرضانه من ضرورة الالتصاق بقدر الإمكان بالواقع المشاهد العيانى المحسوس .

★★★

وعلى الرغم من أهمية الموضوعات التى يدرسها الأنثربولوچيون البنائيون تحت اسم " البناء الاجتماعى " فإنها لا تعطى كل مكونات الحياة الاجتماعية أو عناصرها ؛ فهناك موضوعات وجوانب أخرى قلما يهتم بها الأنثربولوچيون البنائيون فى بريطانيا ؛ أو بقول أصح هناك زوايا أخرى يمكن أن نفهم منها حياة المجتمع ولكن "البنائية" البريطانية لا توليها ما تستحقها من عناية واهتمام . فالمراكز المختلفة التى يحتلها أعضاء المجتمع مثلا والأدوار التى يقومون بها يمكن

التعرف عليها ليس فقط عن طريق ملاحظة وتتبع علاقاتهم الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية ، بل وأيضا من خلال ملاحظة أسلوب سلوكهم وتصرفاتهم وتعاملهم مع الآخرين وطريقة ارتداء ملابسهم ، بل والطريقة التى يتحدثون بها أو يتناولون بها طعامهم ، أو طريقة سيرهم وجلوسهم فى مختلف المناسبات وما إلى ذلك . وهذه كلها أمور لا تنتمى إلى مجال "البناء الاجتماعى" وإنما تدخل فى نطاق ما اصطلح على تسميته بالثقافة .

والتفرقة بين البناء والثقافة لا تعنى أنهما قطبان متنافران ، إذ الواقع أن ثمة ارتباطا قويا بينهما . فهما وجهان لعملة واحدة . ويقول إيفانز بريتشارد ، وهو أحد أقطاب المدرسة البنائية فى الأنثربولوچيا البنائية البريطانية ، إننا حين نتكلم عن البناء وعن الثقافة فإنما نحن "نعالج مفهومين مختلفين ، أو بالأحرى تجريدين مختلفين من نفس الوجود الواقعى ... وحين يصف الأنثربولوچى الاجتماعى أحد المجتمعات البدائية فإن التمييز بين المجتمع والثقافة لا يبدو جليا واضحا لأنه يتناول فى وصفه الواقع أو السلوك الظاهر المشخص الذى يحتوى الاثنين معا ، كما هو الحال حين يصف مثلا العادات الصحيحة التى يمارسها الرجل ليعبر بها عن احترامه لأسلافه . ولكن حين ينتقل إلى تأويل هذا السلوك فإنه يضطر إلى عمل تجريدات منه على ضوء المشكلات الخاصة التى يفحصها . فإذا كانت هذه المشكلات تتعلق بالبناء الاجتماعى فإنه يوجه اهتمامه إلى العلاقات الاجتماعية القائمة بين الأشخاص الذين يمارسون هذا العمل دون أن يهتم بتفاصيل التعبيرات التى ينطوى عليها سلوكهم" [١٦] . وإرنست جلنر يفرق بين البناء والثقافة بطريقة لا تخلو من الطرافة إذ يقول : "إننا يمكننا بشكل أو بآخر أن نفرق بين الاثنين على النحو التالى : البناء يحدد اختيار العروس والثقافة تحدد ما تلبسه العروس ... البناء يرتبط بالمشكلات الخطيرة الهامة مثل الإنتاج والسياسة والدفاع والمسائل

الإعجازية حيث يكون لها أثر حقيقى فى الحياة الاجتماعية ؛ أما الثقافة فترتبط بأمور ومسائل أقرب إلى اهتمامات الحريم والحلاق وخياطة الفساتين" (١٧) .

وواضح من ذلك أن الأنثربولوچيين البنائيين من أتباع المدرسة البريطانية لا ينكرون الثقافة وإن كانوا يعتبرونها شيئا (هامشيا) وذلك بعكس البنائيين الفرنسيين . وهذا اختلاف مهم للغاية . ويرجع اهتمام البريطانيين بالبناء دون الثقافة إلى الاعتقاد بأن البناء أكثر استقرارا وبقاء وأنه يوجد بذاته بصرف النظر عن الأفراد، وذلك على الرغم مما يقوله راد كليف براون عن أهمية الأشخاص لفهم البناء ؛ بينما يتعلق وجود الثقافة فى نظرهم وقيامها وظهورها أو إختفاؤها بمشاعر الناس ووجدانات الأشخاص الذين يشاركون فيها ، ومن هنا كان البنائيون البريطانيون ، رغم اعترافهم بأهمية الثقافة ، يعتبرونها (عارضة) ومتغيرة أو قابلة للتغير السريع إذا هى قورنت بالبناء وقدرته على الاستمرار فى الوجود . وقد كان انصراف البنائيين البريطانيين عن الاهتمام بدراسة الثقافة والتركيز على مكونات البناء مسئولا هو أيضا عن اكتفائهم بالبحث عن التفسيرات الاجتماعية للظواهر والعلاقات اتباعا للمبدأ الدوركايمى الشهير : "تفسير ما هو اجتماعى بما هو اجتماعى" ؛ كما أبعدهم عن البحث عن التأويلات السيكولوچية أو التاريخية للظواهر الاجتماعية ، وهى تأويلات ترتبط أكثر بالثقافة منها بالبناء الواقعى . وكانت حصيلة هذا كله هو أن ابتعدت البنائية البريطانية عن دراسة الأمور الثقافية البحتة كالأدب والفن وما إليهما .

ولكن الملاحظ هو أنه على الرغم من كل ما يقوله رادكليف براون أيضا عن استمرار البناء فإنه يعتبر الأفراد ، أو على الأصح الأشخاص ، هم الوحدات الأساسية للتحليل ، وأن العلاقات الثنائية dyadic relationships هى الوحدات الأساسية أيضا للعلاقات داخل البناء ، وأنه عن طريق دراسة ومقارنة أفعال

الأشخاص وسلوكهم وتصرفاتهم ومعتقداتهم وقيمهم والعلاقات القائمة بينهم – فضلا عن العلاقات بين الزمر والجماعات – يمكن تعرف الملامح الأساسية للبناء الاجتماعى . فالعلاقات الثنائية تؤلف عنده جزءا هاما فى تكوين البناء . وقد كان ذلك مثارا لكثير من الانتقادات التى وجهت لنظريته فى البناء . وحتى يتغلب على هذه الانتقادات التى ترى أن نظرته للبناء حسية ملموسة ولا ترتفع عن مستوى الواقع العيانى لجأ إلى استحداث مفهوم جديد هو (صورة البناء) كشىء مختلف ومتميز عن (واقع البناء) . فالبناء الواقعى أكثر التصاقا بالواقع المشاهد والعلاقات المحسوسة بين الأفراد ولذا فإنه يتغير باستمرار ، بينما البناء الصورى أكثر استمرارا وبقاء ولا نصل إليه إلا عن طريق التجريد من العلاقات المفردة المحسوسة القابلة للملاحظة . وبقول آخر ، فإن "البناء الواقعى" يتغير بسرعة وباستمرار بعكس الصوره البنائية العامة التى تحتفظ فى العادة بخصائصها وملامحها الأساسية بدون تغيرات لفترة أطول من الزمن وتتمتع بدرجة عالية نسبيا من الثبات والاطراد . وحتى فى الحالات التى تتغير فيها هذه الصورة البنائية بشكل مفاجىء سريع – مثلما يحدث فى حالة الثورات أو فى حالة الغزو العسكرى – فإن البناء ذاته – من حيث هو تنسيق أو ترتيب – يظل قائما ومتماسكا ومحتفظا بمعظم ملامحه الأصلية . والمهم هنا هو أن فكرة الصورة البنائية العامة أو البناء الصورى تفسح مجالا أوسع وتهيىء مستوى أعلى للتحليل من البناء الواقعى ، ولكنها مع ذلك تقصر كثيرا عما وصل إليه ليفى ستروس والبنائيون الفرنسيون . وعلى الرغم من أن تلاميذ رادكليف براون أدخلوا على هذا المفهوم للبناء بعض التعديلات فإنهم لم يرفضوا تماما فكرة العلاقات القائمة بالفعل بين الظواهر الاجتماعية أو بين الزمر الاجتماعية وإنما ظلوا متمسكين بها بحكم التقليد الأنثروبولوجى القائم على البحوث الحقلية [١٨] . والنقد الحقيقى الجوهرى أتى

من فرنسا على يد ليڤى ستروس الذى يزعم أنه غيّر مفهوم البناء الاجتماعى تغييرا تاما . فإلى أى حد كان ليڤى ستروس صادقا فيما ذهب إليه ؟ وإلى أى حد أدت انتقاداته إلى ظهور (البنائية) كما هى مفهومة فى فرنسا ، وكما نحاول أن نعرض لها فى هذه الدراسة ؟

(٣)

إذا كان رادكليف براون . ومن بعده تلاميذه وأتباعه ، حاولوا وضع تعريفات واضحة ومحددة وبسيطة للبناء الاجتماعى ، فإن كتابات " البنائيين " الفرنسيين حول هذا الموضوع تفتقر إلى مثل هذا الوضوح والدقة والتحديد . ذلك أنهم كثيرا ما يستخدمون مصطلحات وألفاظا غريبة ومبهمة كما سبق أن ذكرنا ، بل ونادرا ما يحاولون تقديم أية تعريفات لها ، كما أنهم – على عكس الأنثرپولوچيين البنائيين البريطانيين – لا يهتمون بذكر الأمثلة التى قد تساعد على توضيح آرائهم وأفكارهم أو تلقى بعض الأضواء على التعبيرات الغامضة التى يستخدمونها فى محاولاتهم القليلة الفاشلة لتعريف البناء والبنائية . وليڤى ستروس نفسه – وهو عميد البنائيين ومؤسس البنائية الحديثة – له مقال قديم عن "البناء الاجتماعى Social Structure" كتبه فى الأصل بالإنجليزية ونشر عام ١٩٥٣ ضمن الكتاب الذى أشرف على تحريره عالم الأنثرپولوچيا الأمريكى الشهير الأستاذ الفريد كروبر Alfred Kroeber بعنوان *Anthropology Today*(١٩) . ويعتبر هذا المقال من أصعب ما كتب ليڤى ستروس وأشده تعقيدا ، ومع ذلك فإنه لا يمكن إغفاله هنا . ففى هذا المقال الصعب يتخذ ليڤى ستروس موقف المعارضة الصريحة من آراء رادكليف براون ومن التفرقة التى يقيمها بين البناء الواقعى والصورة البنائية

أو البناء الصورى ، ويذهب إلى أن مفهوم "البناء" يختلف كل الاختلاف عن الواقع الإمبيريقى وإن كانت له صلة قوية بالنماذج Models التى تقوم على هذا الواقع نفسه . بل إن ليفى ستروس يرفض المنهج الإمبيريقى الذى اتخذه راد كليف براون وأتباعه ؛ وحجته فى ذلك أن هذا المنهج يؤدى إلى الخلط بين "البناء" الاجتماعى المجرد و "العلاقات" الاجتماعية التى يمكن ملاحظتها بطريقة مباشرة فى الحياة اليومية ، بحيث يبدو الأمر كما لو لم يكن هناك أى فارق أو اختلاف بين البناء والإطار الكلى العام للمعلومات الاجتماعية .

والغريب أن هذا المقال الذى كان يجب أن يحتل بالنسبة للبنائية الفرنسية مكانة مماثلة لتلك التى يحتلها مقال راد كليف براون فى البنائية البريطانية لم يجد له صدى قويا عند المفكرين البنائيين الفرنسيين ، بل إن ليفى ستروس نفسه قلما كان يشير إليه فى كتاباته الأخرى ، ولم يحاول أن يزيل فى تلك الكتابات شيئا من الغموض الذى يعانى منه المقال . والأغرب من ذلك أنه لم يعرض بعد ذلك بشكل صريح وحاسم لمشكلة التعريفات ولم يحاول أن يقدم لنا تعريفا دقيقا لمفهومى البناء والبنائية . إلا أنه يمكن مع ذلك الوصول إلى فكرة عامة عن أهم ملامح هذين المفهومين من مجموع كتاباته ، وبخاصة كتابه الهام " *الأبنية الأولية للقرابة* " الذى نشره عام ١٩٤٩ والذى نبه الأذهان إلى ليفى ستروس ، وكذلك كتابه القصير العميق " *الطوطمية فى الوقت الحالى Le totemisme aujourd'hui* " (١٩٦٢) الذى يعتبر بمثابة مقدمة أو مدخل لكتابه الممتع الذى أصبح من أهم كلاسيكيات البنائية الفرنسية ونعنى به كتاب " *الفكر الوحشى* : أو " *الفكر الفج* " أو " *الفكر الخام* " (١٩٦٢) *La pensée sauvage* والذى سبقت الإشارة إليه . وإذا كان ليفى ستروس وضع أسس البنائية فى كتاب " *الأبنية الأولية للقرابة*" فإن كتاب "*الفكر الوحشى*" يعتبر نقطة البداية الحقيقية لانتشار البنائية فى فرنسا وفى العالم .

ويتفق ليفى ستروس - كما يظهر من كل هذه الكتابات - مع غيره من البنائيين فى نظرته إلى البناء ككلٍّ متكامل يتألف من عدد من العناصر الأساسية المتداخلة المتفاعلة والمتساندة ، وبحيث لا يمكن تغيير أى عنصر منها دون أن يؤدى ذلك إلى تغيير بقية العناصر . ولكنه يختلف معهم فى كل ماعدا ذلك ، سواء فيما يتعلق بمستوى التحليل والتجريد ، أو ميدان الدراسة والبحث ، أو مجال التعميم . فهو لا يقنع بما يقنع به البنائيون البريطانيون من قصر الاهتمام على فهم الوقائع أو الأحداث أو العلاقات التى تقوم بين الأفراد والزمر الاجتماعية التى تؤلف المجتمع موضوع الدراسة عن طريق تتبع هذه العلاقات المعقدة فى كل تشابكها وتساندها . ويرى أن هذا ليس إلا أول وأدنى مستويات التحليل نظرا لالتصاقه الشديد بالواقع المحسوس الملموس وعدم ارتفاعه عن الأحداث والظواهر العيانية . فالبنائية عند ليفى ستروس تهدف إلى الكشف عن " الصيغ الكلية " التى تكمن وراء الفكر الإنسانى ، بصرف النظر عن اختلافات الزمان والمكان وتباين المجتمعات والثقافات . وهذا يتطلب بالضرورة إقامة النماذج التى تساعد على فهم هذه الأحداث .

وعلى الرغم مما فى كلام ليفى ستروس عن موضوع "النماذج" من غموض فإنه يعترف صراحة بأن الذى يشغل باله ، والذى يجب أن يشغل بال كل البنائيين ، هو تحليل عمليات الفكر (أو العقل) الإنسانى فى عمومه ، وليس مجرد تتبع تشابك العلاقات فى مجتمع واحد معين بالذات على ما يفعل البنائيون البريطانيون ، أو مجرد الاهتمام بأعمال وإنجازات (عقول) معينة بالذات فى (أزمان) معينة بالذات أيضا . فالذى يهدف إليه المنهج البنائى إذن هو الكشف عن الأبنية العقلية أو الذهنية العامة والكلية التى تكمن وراء تنوع الحقائق والوقائع الإمبيريقية . وليست صور الحياة الاجتماعية وأشكالها المختلفة فى آخر الأمر

سوى "إسقاطات" لقوانين عامة كلية تنظم الأنشطة اللاشعورية للعقل . أى أن المهم فى نظر ليڤى ستروس هو البحث عن "البناء العميق" الذى يكمن وراء الظواهر والعلاقات الملاحظة (أو المظاهر السطحية) ، وتحليل الأبنية العقلية أو الذهنية التى تقدم لنا المبادئ العامة . فالأحداث والوقائع الظاهرية لا تؤلف "الحقيقة" ، وإنما هى أمور زائفة خداعة تختفى وراءها "الحقيقة البنائية" التى تخضع للقياس مباشرة .

وواضح من هذا إلى أى حد يختلف هذا الموقف عن موقف البنائيين البريطانيين الذين يرون أن "البناء" هو شبكة العلاقات المتبادلة بين الأجزاء المكونة للنسق الاجتماعى السائد فى مجتمع معين بالذات ، وأن هدف "البنائية" هو دراسة هذه العلاقات ووظيفتها فى استمرار ذلك النسق(٢٠) .

وأنا أدرك تماما ما فى هذا الكلام من صعوبة ؛ ولكن ليس ثمة مناص من أن نترك الأمور عند هذا الحد على أن نعود إليها مرة أخرى بعد أن نتعرف المؤثرات التى خضع لها ليڤى ستروس فى تكوينه العلمى والفكرى والتى ساعدت على تشكيل آرائه وتحديد موقفه .

***

على الرغم من أن ليڤى ستروس يعتبر أشهر الأنثروپولوچيين والمفكرين البنائيين على الإطلاق فإنه لم يبدأ حياته بالتخصص فى الأنثروپولوچيا ، وإنما جاء إلى هذا التخصص من دراسة القانون والفلسفة وعلم الاجتماع ، كما خضع لتأثير كثير من التيارات الفكرية المتلاطمة التى كانت تزخر بها الحياة الثقافية فى باريس ، إلى جانب اهتماماته الواسعة بالفن والموسيقى . وقد ساعده ذلك على

الخروج بفكره من نطاق الأنثرپولوچيا المحدد وتطبيق منهجه على بعض المجالات الأخرى غير الأنثرپولوچيا . ويمكن أن نميز بين عدد من المؤثرات الهامة التى كان لها دخل كبير فى تشكيل نظرته واتجاهه ذلك الاتجاه المتميز عن الاتجاه البريطانى.

١ - أول هذه العوامل هو تأثره بكتابات عالم الأنثرپولوچيا الأمريكى لويس مورجان Lewis H. Morgan . وليڤى ستروس نفسه يعلن عن ذلك صراحة ويَعتبر مورجان هو أول عالم (بنائى) على الإطلاق ، ولذا فإنه يشير إليه فى كثير من كتاباته وبخاصة فى كلامه عن أنساق ومصطلحات القرابة ، سواء أكان ذلك فى كتابه عن " *الأبنية الأولية للقرابة*" أو فى بعض مقالاته الأخرى الهامة مثل مقاله عن "التحليل البنائى فى اللغويات وفى الأنثرپولوچيا" أو مقاله عن "البناء الاجتماعى". ولم يكن القصد من هذه الإشارات هو مجرد الاعتراف بتأثره بمورجان وإنما أيضا للتدليل على تمايز موقفه من موقف راد كليف براون وعدم خضوعه للمماثلة البيولوچية فى نظرته إلى "البناء" وفهمه وتحليله له ، وإن كان ذلك لم يمنعه فى الوقت نفسه من أن يعترف بمكانة راد كليف براون فى الفكر الأنثرپولوچى . ويبدى ليڤى ستروس إعجابه بوجه خاص بدراسة مورجان لأنساق القرابة عند الإيروكوا Iroquois ويراها مثالا طيبا للدراسة البنائية ، على الرغم من أن مورجان لم يستخدم كلمة (بناء) صراحة وإنما كان يتكلم طيلة الوقت عن النسق system [٢١] . والطريف فى الأمر هو أن ليڤى ستروس لم يكن يعتبر كتابات هربرت سپنسر كتابات بنائية بالمعنى الشائع فى الفكر الفرنسى ، على الرغم من أن سپنسر هو الذى أدخل كلمة "بناء" إلى الكتابات السوسيولوچية ، أو على الأقل كان من أوائل من استخدم الكلمة فى القرن الماضى[٢٢] .

٢ – ولقد جاء خضوع ليڤى ستروس لتأثيرات لويس مورجان فى فترة لاحقة نسبيا من حياته ، أى بعد أن ذهب إلى أمريكا فى الثلاثينات للتدريس فى جامعة ساوباولو ، وأتيحت له بذلك فرصة الاحتكاك بالفكر الأنثربولوچى الأمريكى ومعرفة كتابات لوى Lowie وكروبر Kroeber وغيرهما من كبار الأنثربولوچيين الأمريكيين . وجاء تأثره بمورجان مكملا فى حقيقة الأمر للتأثير الأصلى الذى خضع له منذ البداية وظل ملازما له طيلة حياته ، ونعنى به تأثير الفكر السوسيولوچى الفرنسى منذ كان يدرس بالجامعة .. والشىء الجدير بالملاحظة هنا هو أنه بينما تأثر راد كليف براون بكتابات إميل دوركايم ويموقفه المنهجى من المماثلة البيولوچية وبفكرته الأساسية عن "ضرورة اعتبار الظواهر الاجتماعية كما لو كانت أشياء" (وهذه هى القاعدة الأولى من قواعد المنهج فى علم الاجتماع) وبالتالى اعتباره الأنثربولوچيا "علما طبيعيا" على ما رأينا ، فإن ليڤى ستروس تأثر بكتابات مارسيل موس Marcel Mauss ووقف موقفا نقديا صريحا من كتابات دوركايم . ومارسيل موس هو إبن أخت دوركايم وخليفته فى رئاسة المدرسة بعد موت الأستاذ عام ١٩١٧ ؛ والإشراف على " *المجله السنوية لعلم الاجتماع* *L'Année Sociologique*" . وهناك من العلماء من يرون أن موس كان هو العقل المفكر حقيقة وراء المدرسة الفرنسية كلها ولكن اسم دوركايم كان خليقا بأن يجعل كل الأسماء الأخرى تتراجع وتتوارى فى الظلال . ومع ذلك كانت لمارسيل موس إسهاماته الممتازة حتى فى أثناء حياة الأستاذ . وقد تمثل ذلك فى عدد من المقالات والدراسات التى تعتبر من أهم معالم الفكر السوسيولوچى الفرنسى حتى الآن ، مثل مقاله المشهور عن "الهدية Essai sur le don" ومقالاته الأخرى فى مجال الدين والسحر التى كتبها بالتعاون مع أوبير Hubert .

وقد بلغ من إعجاب ليڤى ستروس بمارسيل موس أنه أشرف على نشر مجموعة مقالاته بعد موته تحت عنوان " *الأنثرپولوچيا وعلم الاجتماع Anthropologie et Sociologie*" وكتب لها مقدمة هامة . والذى يهمنا هنا هو أن ليڤى ستروس كان يعتبر كتابات موس إسهامات (بنائية) بالمعنى الدقيق للكلمة لأن نظرته إلى المجتمع أو حتى إلى أى نظام جزئى كانت نظرة كلية شاملة تحتم عليه أن يدرس ذلك النظام أو الظاهرة – مهما كانت جزئية – فى علاقاتها ببقية النظم والظواهر حتى يمكن فهمها فى كل أبعادها . ويجب ألا ننسى أن موس كان له الفضل فى إلقاء كثير جدا من الأضواء على النظام المشهور باسم (نظام الكولا Kula) الذى كان قد درسه قبل ذلك عالم الأنثرپولوچيا البريطانى برونيسلاڤ مالينوڤسكى . ولكن بينما اكتفى مالينوڤسكى بتحليل الكولا من مختلف زواياها لتبيين وظيفتها فى المجتمع والدور الذى تلعبه فى التماسك الاجتماعى فى مجتمع التروبرياند Trobriand اهتم مارسيل موس بتبيين "المنطق" الذى يكمن وراء ذلك النظام الذى يقوم على تبادل الهدايا التى لها قيمة اجتماعية عالية دون أن تكون لها قيمة اقتصادية تذكر ، وأن هذا المنطق يصدق على كل أشكال وصور التهادى ويقضى بقبول الهدية ثم ردها بهدية أكبر وأعلى منها قيمة بحيث يظل هناك (فائض) يعتبر دَيْناً فى عنق الشخص الأول ويفرض عليه ردها بهدية أخرى تكون أكبر قيمة من هذا الفائض أو الهامش وهكذا ؛ وأن هذا التبادل يساعد على استمرار العلاقة أو (التواصل) أو (الحوار) بين الطرفين . ذلك أن ردّ الهدية بأخرى مماثلة تماما يؤدى إلى قطع ذلك التواصل ووقف الحوار . وهذه أبعاد لم تخطر على بال مالينوڤسكى .

وواضح من هذا المثال أن مارسيل موس كان يهدف إلى الوصول إلى مبدأ أساسى للتفسير السوسيولوچى يختلف كل الاختلاف عن المبدأ الدوركايمى

المشهور حول ضرورة "تفسير ما هو اجتماعى بما هو اجتماعى" بكل ما يتطلبه هذا المبدأ من التركيز على المجتمع ذاته موضوع الدراسة ، مما دفع أستاذا مثل بادكوك C.B. Badcock لأن يقول ناقدا وساخرا : "إن نظرية دوركايم ترى أن المجتمع هو (كيان) اجتماعى لأنه اجتماعى" (٢٣) . أما موس فإنه يقدم لنا نظرية ترى أن المجتمع هو على ما هو عليه لأن هناك اتصالا أو تواصلا communication هو الذى يعطيه كيانه وجوهره وماهيته . ففى حالة "التهادى" مثلا نجد أن القضية التى يحاول البرهنة عليها هى أن الهدية هى على ما هى عليه - أى عامل من عوامل التماسك الاجتماعى - لأنها أداة للتبادل . والتبادل هو نوع من الاتصال أو التواصل ، وأنه من هذه الناحية يشبه اللغة التى هى أداة للحوار والتواصل أيضا . وقد اعتمد ليفى ستروس على هذا التصور فى دراسته المهمة عن " *الأبنية الأولية للقرابة*" التى تعتبر الأساس الأول للمدرسة البنائية .

ولكن إذا كان موس قد ذهب خطوة أبعد مما ذهب إليه مالينوفسكى فإن ليفى ستروس أفلح بدوره فى أن يخطو خطوات كثيرة أبعد مما وصل إليه موس نفسه ، من حيث القدرة الهائلة على تشعيب الظاهرة الاجتماعية وتفريعها بحيث تمتد إلى آفاق ومجالات كثيرة ومتعددة ، وتحليلها إلى عناصرها المكونة تحليلا دقيقا وتفصيليا وصوريا Formalistic لا نكاد نجد له مثيلا في كتابات العلماء الفرنسيين السابقين عليه ، فضلا عن العلماء البريطانيين . وكل ذلك بقصد أن يصل إلى تحديد الخصائص والملامح العامة الشائعة فى العالم كله حول تلك الظاهرة ، والصور المختلفة المتباينة التى تتخذها فى مختلف المجتمعات والثقافات، وتعيين الطبيعة الأساسية لهذه الظاهرة من حيث علاقتها بالعقل الإنسانى فى ذاته وليس باعتبارها مجرد حل لمشكلة اجتماعية محددة . والمثال الذى أحب أن أشير إليه هنا هو معالجته لنظام (الطوطمية) . وقد تناولها فى أكثر من عمل من أعماله،

ولكن أبرزها وأهمها جميعا بغير شك هو كتابه القصير " *الطوطمية فى الوقت الحالى*" وبالذات الفصل الرابع الذى يعطية عنوانا له دلالته وهو (نحو الفعل) ؛ ثم كتابه " *الفكر الوحشى*" أو " *الفكر الفج*" وبخاصة فى الفصل الثانى بعنوان (منطق التصنيفات الطوطمية) ، والفصل الرابع عن (الطوطم ونظام الطوائف) . وسوف نعود إلى ذلك بعد قليل .

٣ - وكانت هناك إلى جانب ذلك بعض التأثيرات الأخرى التى قد تبدو هامشية لأول وهلة ولكنها تركت آثارا عميقة فى تفكيره وفى منهجه وتفسيراته ، مثل تأثره ببعض النظريات السيكولوچية وبخاصة نظرية الجشتالت Gestalt وكذلك اكتشاف فرويد لفكرة اللاشعور وتمييزه بين العقل الواعى أو المدرك Conscious Mind والعقل اللاواعى . وربما كان ذلك التأثير هو الذى دفعه إلى أن يخصص فقرة طويلة فى مقاله "البناء الاجتماعى" عن (الشعور واللاشعور) ، ويحاول أن يدلل فى هذه الفقرة على عدم دقة النماذج "الشعورية" للمجتمع وأعضائه ، وأن هذه النماذج الشعورية تخفى وراءها العلاقات الاجتماعية (العقلية) أو (الذهنية) التى يعتبرها هى العلاقات الحقيقية الخليقة بالبحث والاهتمام . (مقال البناء الاجتماعى ، صفحة ٥٢٦) . ولذا كان ليڤى ستروس يرى ضرورة أن يتجاوز الباحث فى بحثه "نموذج" المجتمع كما يتصوره أعضاء ذلك المجتمع أو "الفاعلون الاجتماعيون" كما يسميهم ، وأن يهتم بالكشف عن ذلك النموذج اللاشعورى الكامن أو المستتر . فالتنظيم الظاهر فى المجتمع يخفى وراءه مبادئ هامة لا تبدو ظاهرة للعيان . ووظيفة الأنثربولوچى البنائى فى نظره هى البحث عن تلك المبادىء المستترة أو الخفية . وهذا معناه أن (بناء) المجتمع هو تلك المبادئ التى تكمن وراء الظواهر والتى يقوم عليها المجتمع . وهى التى تعتبر (حقيقية) على الرغم من أنها

لا شعورية ولا يمكن ملاحظتها فى واقع الحياة اليومية . وهذا مبدأ هام للغاية سبق أن أشرنا إليه من قبل . وقد توصل إليه ليڤى ستروس نتيجة لتأثره بعلم النفس التحليلى . وكتابات ليڤى ستروس كلها ، وبخاصة دراسته للأساطير (كتاب *أسطوريات Mytholgiques*) – ويمكن أن نعتبر الكتاب دراسة لمنطق الأساطير إذا اعتبرنا الكلمة مكونة من مقطعين : Mytho-logiques – تعتمد اعتمادا كبيرا على هذا التمييز بين ما هو ظاهر وغير حقيقى ، وبين ما هو مستتر وحقيقى .

وواضح من هذا أن ليڤى ستروس يتجاوز الفكر البريطانى الذى ظل ملتصقا إلى حد كبير بالواقع العيانى المحسوس ، بل إنه تجاوز الفكر الفرنسى ذاته ، إذ كان يحرص على الوصول إلى الخصائص الكلية المتأصلة الدفينة ، وكان يعتبر "الأشكال" أو الصور "الإمبيريقية" المختلفة التى تتخذها أنواع النشاط الإنسانى المتشابهة فى المجتمعات المختلفة مجرد (تنويعات) على نغم أساسى (البناء) ، وأنه يمكن عن طريق العمليات الرياضية والمنطقية تتبع التحولات التى طرأت على هذه التنويعات ، وكيف ظهرت بعضها من بعض دون أن تبتعد تماما عن "اللحن الأساسى" الذى يكمن وراءها كلها وإن لم يكن له هو نفسه وجود مشخص ملموس .

وهذا هو السبب فى أن تصور ليڤى ستروس للبناء يبدو فى نظر الأنثربولوچيا التقليدية أقرب الى التأمل الفلسفى منه إلى البحوث الأنثربولوچية بالمعنى الدقيق للكلمة والتى تعطى كثيرا من العناية لدراسة الوقائع الملموسة المحسوسة . ولقد ساعد ليڤى ستروس نفسه على ذيوع هذه الفكرة عنه وعن كتاباته . فهو يؤكد طيلة الوقت أن العلاقات الأساسية المحددة التى تؤلف (البناء)– فى نظر المدرسة البريطانية – يصعب ملاحظتها بشكل مباشر ، وأن القضايا الأنثربولوچية تقوم وترتكز على أحكام نظرية أكثر مما تستند إلى أى

"تعميمات إمبيريقية" . وليس من شك فى أن موقف ليڤى ستروس متأثر إلى حد كبير بقلة بحوثه الميدانية إذ أنه لم يقم بأى دراسة حقلية مركزة فى مجتمع صغير الحجم ولمدة طويلة من الزمن كما هو المتبع فى المدرسة البريطانية ، ولكنه مع ذلك لا ينكر تماما أهمية الوقائع والعلاقات الاجتماعية وإن كان يرى فى الوقت ذاته أن ملاحظة هذه الوقائع والعلاقات هى خطوة أولى مبدئية فحسب ، وأن الخطوة الثانية والأكثر أهمية هى الوصول إلى الأحكام النظرية عن الخصائص البنائية المتأصلة والدفينة فى تلك العلاقات [٢٤] .

وربما كانت ميريام جلكسمان على حق ، وأقرب إلى روح العدل والإنصاف حين تقول : "إن إنتقاد ليڤى ستروس للإمبيريقية ليس موجها ضد الإثنوجرافيين بقدر ما هو موجه ضد العلماء الذين يميلون إلى الخلط بين مرحلتين متمايزتين من التحليل . فراد كليف براون يخلط بين العلاقات الاجتماعية والبناء حين يعتبر الظواهر المشخصة العيانية مساوية للخصائص المكونة للبناء . ويرد ليڤى ستروس هذا التصور الخاطىء إلى نظرة راد كليف براون الاستقرائية إلى العلم ورغبته فى أن يصوغ الأنثربولوچيا وفق هذا النموذج" [٢٥] . وهذا أيضا هو الذى دفعه إلى أن يرفض التمييز الذى يقيمه راد كليف براون بين البناء الواقعى والصورة البنائية. فما يسميه رادكليف براون (بناء) يعتبر عند ليڤى ستروس مجرد "الملاحظات المشخصة" أو ما يطلق عليه اسم "العلاقات الاجتماعية" . كذلك يسخر ليڤى ستروس من فكرة (الصورة البنائية) عند رادكليف براون ويرى أنها (شىء) ليست له سوى قيمة نظرية مشكوك فيها لأنها مجرد إعادة صياغة للخصائص الواضحة للعيان ، ولا تتغلغل إلى الأعماق بحيث تكشف عن (البناء) الداخلى العميق الدفين . فكأن ليڤى ستروس يرى أن رادكليف براون كان فى عجلة من أمره ، وأنه (تسرع) فى محاولة وضع نظرية معتمدا على المعلومات التى جمعها عن طريق

الملاحظة ، وأن الخطأ الذى وقع فيه وألحق كثيرا من الأذى بالأنثربولوچيا البريطانية هو أنه اعتمد على منهجية تفترض أن "الحقيقة realité" هى خاصة أساسية للشيء الذى نلاحظة ... وبقول آخر فإن ما يعتبره الأنثربولوچيون الاجتماعيون البريطانيون حقيقيا real يعتبر فى بنائية ليڤى ستروس مجرد (مفتاح) للبناء العميق الكامن الذى تعمل هذه البنائية على الكشف عنه وتوضيحه أو وضعه فى بؤرة (الوعى النظرى) . وهذا كله معناه فى آخر الأمر أن التحليل البنائى عند ليڤى ستروس هو العمل على رد الظواهر إلى خصائصها الأساسية ، ثم اختبار وفحص هذه الخصائص مع غيرها،على اعتبار أنها متغايرات لبناء أكثر شمولا وأشد عمومية [٣٦] . وقد استلهم ليڤى ستروس هذه الفكرة من كتابات مارسيل موس وبخاصة دراسته الشهيرة "مقال عن الهدية" التى سبقت الإشارة إليها حيث يرى إمكان وجود (أبنية) داخلية وخفية أو دفينة فى العقل البشرى، وأن هذه الأبنية سابقة على" التصورات الجمعية Représentations Collectives".

(٤)

ولكن المسألة لم تكن مجرد استلهام فكر مارسيل موس أو تأثر بأفكاره وآرائه ونظرته إلى الظواهر الاجتماعية . ففى حياة ليڤى ستروس نفسه واهتماماته المختلفة عناصر هامة أسهمت فى توجيه اهتمامه نحو البحث عن هذه الأبنية الداخلية الدفينة .. والبحث عن هذه العناصر يردنا إلى عبارة له أصبحت شهيرة الآن من أن له ثلاث معشوقات هن : "الچيولوچيا والماركسية والتحليل النفسى" ، وهى العلوم الثلاثة الأثيرة على نفسه والتى شكلت تفكيره منذ البداية . وقد أشار إلى ذلك فى الفصل السادس من كتابه " *الآفاق الحزينة Tristes Tropiques*" ،

فقد كان يرى أنه تعلم من كل هذه التخصصات الثلاثة درسا هاما ساعده على أن يميز بين "التصورات المدرَكة" والحقائق العميقة التى تكمن وراء هذه التصورات.

أ - أما الچيولوچيا فإن ليڤى ستروس يعترف بأن "التطور الذهنى الذى خضعتُ له مع بقية أفراد جيلى أخذ لونا متميزا بفضل اهتمامى العميق بالچيولوچيا منذ طفولتى" . فقد كان منذ هذه الطفولة - كما يقول - يحاول أن يتعرف خطوط التماس أو الالتقاء بين الطبقات الچيولوچية ، وذلك أثناء تجواله وبخاصة على هضبة لانجدوك الطباشيرية . ويعترف بأن هذه التجربة كانت تختلف كل الاختلاف عن السير على غير هدى بقصد النزهة أو الترويض . فقد أدرك أن العناصر التى يتضمنها أو يتألف منها أى موقع أو منظر يبدو مهوشا لأول وهلة إنما تتخذ معنى رمزيا بالنسبة لعالم الچيولوچيا . فالتغيرات الطفيفة مثلا فى أى نبات من النباتات ، أو الشكل الذى تتخذه أى صخرة من الصخور ، تبدو للرجل العادى أمورا وأشياء لا معنى لها على الإطلاق . أما بالنسبة للعالم الچيولوچى فإنها تعتبر رموزا تكشف عن ملايين السنين من تاريخ الأرض . وهذا معناه أن وراء تلك الفوضى وعدم النظام الظاهرى فى الظواهر الچيولوچية يوجد نوع من النظام أو الترتيب الراقى أو "المعنى الأكثر سموا ورفعة" والذى لا يمكن فهمه إلا عن طريق إخضاع تلك المعلومات السطحية لنسق معين من التفسير والتأويل . أى أن ما يبحث عنه عالم الچيولوچيا وراء كل هذه الفوضى وعدم الاتساق ووراء كل هذه الاختلافات والتناقضات وأوجه التباين هو "المعنى الأساسى" الذى قد يبدو غامضا وغير واضح لغير المتخصص . إلا أن كل المعانى الأخرى تعتبر معانى جزئية منه أو حتى تشويهات له . ولكن من الناحية الأخرى فإن الموقع الواحد قد نجد فيه صخورا قديمة جدا وصخورا حديثة التكوين نسبيا موضوعة بعضها فوق

بعض ، أو قد نجد على جانبى صدع أو كسر فى تلك الصخور نوعين مختلفين من النبات مما يشير إلى وجود نوعين مختلفين من الترسيبات الصخرية داخل تلك الصخرة أحدهما أقل تعقيدا من الآخر . وهذا معناه أننا نشاهد أمامنا اختلافات تشير إلى عدة ملايين من السنين أيضا . فالزمان والمكان يمتزجان معا فجأة فى هذا الموقع ؛ كما أن التباين أو الاختلاف الحى المتمثل فى هذه اللحظة أو فى هذا (الآن) يضع أمامنا عصورا مختلفة بعضها إلى جانب بعض[٢٧] . وحين يتأمل عالم الچيولوچيا كل هذا التنوع والاختلاف والتباين فى الصخور التى يرجع تركيبها إلى أحقاب چيولوچية مختلفة ، وكذلك الحفريات التى تشير إلى فترات زمنية مختلفة أيضا ، والنباتات المتنوعة التى تنمو فوق هذه الصخور ، فإنه يعيش كل هذه العصور فى آنٍ واحد ، أو حسب التعبير الذى يستخدمه ليفى ستروس فإن "الآنية الزمانية Synchronie" . تشمل وتتضمن "التتابع الزمانى diachronie" المتمثل فى تتابع الأحقاب الچيولوچية والتاريخية .

وهذه نقطة هامة للغاية لأنها تكشف لنا عن جانب استاتيكى فى الچيولوچيا لاينتبه إليه العلماء والمتخصصون . وفى ذلك الوضع الاستاتيكى يتولى المكان ترتيب الأحداث فى نظام يمكن (قراءته) قراءة آنية synchroniquement [٢٨]. وهذا هو ما يقصده رجل مثل چان مارى دوميناش Jean-Marie Dominache حين يقول إن إحساس ليفى ستروس بالزمن هو "إحساس چيولوچى" [٢٩] . وقد أفاده ذلك فى نظرته إلى الثقافات المختلفة ، إذ أمكنه أن يرى الثقافة البدائية جنبا إلى جنب مع الثقافات الأكثر تقدما ، وأن يقرأها جميعا معا تلك القراءة (الآنية) التى تميز المدرسة البنائية الفرنسية . وهذه النظرة تعبر خير تعبير عن موقف ليفى ستروس المناوئ للنزعة التاريخية والنزعة التطورية . فإذا كنا لا نستطيع أن نزعم أن الطبيعة تحتوى على طبقات من الصخور تعتبر أقل وأدنى مرتبة ومنزلة من

غيرها من الطبقات لأنها أقدم منها فى الزمن ، فإننا لا نستطيع بالمثل أن نتصور وجود "عقلية سابقة على المنطق mentalité prélogique" ، وهو التعبير الذى استخدمة لوسيان ليفى بريل Lucien Lévy-Bruhl – أو عقلية أدنى مرتبة من غيرها من العقليات . فأبنية التفكير الوحشى أو التفكير الخام تظل قائمة ومتمثلة فى الأنماط الفكرية الحديثة بنفس الطريقة التى توجد بها فى الأنماط الفكرية السائدة فى المجتمعات البدائية التى لا تعرف لها تاريخا[٣٠] .

ب – هذا الموقف من تفسير الظواهر يمكن – فى رأى ليفى ستروس – أن نجد له مثيلا فى علم النفس التحليلى ، لأن عالم النفس التحليلى "يغوص تحت سطح التجربة المهوّش المضطرب للوصول إلى قلب الحقيقة" تماما مثلما يفعل عالم الچيولوچيا . فالاثنان يبحثان إذن عن القوانين العقلانية بعيدا عن عمليات التغير التاريخى . والظاهر أن ليفى ستروس كان ينظر إلى المدرسة الفرويدية على أنها "استخدام للمنهج الذى تعتبر الچيولوچيا أفضل مثال له" وتطبيق ذلك المنهج على الكائن الإنسانى الفرد . ففى كل من الچيولوچيا والتحليل النفسى يجد الباحث نفسه فى مواجهة ظواهر يبدو أن من الصعب التغلغل فيها واختراقها والوصول إلى أعماقها ، كما يتعين عليه لكى يقيس ويقدر عناصر الموقف المعقد أن يكشف عن بعض الخصائص "الدقيقة" مثل الحدس والذوق ورقة الإحساس[٣١] . أى أن المسأله لا تعتمد هنا على العمليات الذهنية الاستقرائية بقدر ما تعتمد على الحدس وما إليه . ومع ذلك فإن النظام الذى يفرضه الباحث على هذه الظواهر التى تبدو غير متسقة ليس نظاما تعسفيا بأى حال من الأحوال ، لأن "تاريخ المحلل النفسى" وكذلك "تاريخ الچيولوچى" يختلفان عن "تاريخ المؤرخين" فى أنهما يحاولان أن يعكسا فى الزمن بعض الخصائص والمقومات الأساسية للعالم الفيزيقى والعالم

السيكولوچى والعقلى . وصحيح أن عالم التحليل النفسى وعالم الچيولوچيا يدرسان التغير ، إلا أنهما يفسران ذلك التغير على أنه نوع من "الكشف فى الزمن" عن بعض "الحقائق اللازمانية" (٣٢) .

جـ - ولقد كان ليڤى ستروس حريصا على أن يؤكد من حين لآخر أهمية الدور الذى لعبته الماركسية فى تشكيل وصناعة أفكاره ، ولكنه لم يعالج هذه المسأله مع ذلك بالتفصيل ، كما أن تأثير الماركسية لا يبدو - لأول وهلة - واضحا فى كتاباته أو مواقفه الحياتية . فكتابات ليڤى ستروس أبعد ما تكون عن المادية الجدلية فى أسلوبها وطريقة تناولها للأمور وتحليلها للظواهر . ومع ذلك فهناك بعض التشابهات التى لا يمكن إغفالها أو التغاضى عنها رغم سطحيتها مثل التفرقة التى يقيمها ماركس بين البناء الفوقى والبناء التحتى وبين فكرة ليڤى ستروس عن الأبنية العميقة الدفينة . بيد أن ليڤى ستروس يعترف فى الفصل السادس من كتاب " *الآفاق الحزينة*" أن قراءة ماركس هى التى فتحت عينه لأول مرة على الخط الذى سار فيه المنظور الفلسفى ابتداء من "كَنْط Kant" إلى هيجل Hegel ، وأن ذلك فتح أمامه عالما جديدا كاملا ، وأن إعجابه بماركس ظل قائما منذ ذلك الحين ، وأنه نادرا ما يحاول الاقتراب من أى مشكلة سوسيولوچية قبل أن يستثير ذهنه وينشّط عقله بقراءة بضع صفحات من ماركس ، ثم يقول صراحة : "إن تميز ماركس ليس له صلة بما إذا كان قد أفلح - أو لم يفلح - فى التنبؤ ببعض التطورات التاريخية ... فلقد أكد الفكرة بأن العلم الاجتماعى لا يقوم على أساس الأحداث بأكثر مما يقوم علم الفيزياء على معطيات الحواس . فالهدف هو إقامة نموذج ثم دراسة خصائص هذا النموذج ومختلف استجاباته تحت شروط معملية حتى يمكن الاستعانة فيما بعد

بملاحظاتنا فى تفسير الوقائع الإمبيريقية التى قد تكون بعيدة كل البعد عن تنبؤاتنا[٣٣] ... فالماركسية ، وشأنها فى ذلك شأن الچيولوچيا وعلم النفس التحليلى – ولكن على مستوى مختلف من الحقيقة – تبين أن عملية الفهم هى رد نوع معين من الحقيقة إلى نوع آخر ، وأن "الحقيقة الحقة" – حسب تعبير ليفى ستروس نفسه – "ليست دائما هى الأكثر وضوحا" [٣٤] .

فكأن ليفى ستروس كان يرى أن ماركس كان يحاول الغوص والتعمق تحت سطح الظواهر فى محاولته الكشف عن الأبنية التى تكمن وراء العلاقات الاجتماعية ، وأنه إذا كان يتعامل مع الوقائع فإن هذا أمر لا مناص منه لأن الحقيقة ليست مسألة بسيطة ، فضلا عن عدم اتساق أو اطراد تصورات "الفاعلين الاجتماعيين" طيلة الوقت وتحت كل الظروف . وقد كان ماركس يؤكد دائما أن الوصف العلمى للمجتمع لا يمكن أن يعتمد على الملاحظات المباشرة وحدها ؛ وأن النماذج الشعورية عن حياة المجتمع كثيرا ما تكون مباينة للحقيقة ومتناقضة معها، وهذا فى حد ذاته يجعل من الصعب الوصول إلى الحقيقة عن طريق الملاحظة وحدها ، وأنه لا مفر من الالتجاء في ذلك إلى الكشف النظرى[٣٥] .

★★★

وربما أكون قد أطلت الحديث عن "معشوقات" ليفى ستروس الثلاث . ولكن لم يكن ثمة مفر من ذلك نظراً لأهمية الموضوع فى فهم فكر ليفى ستروس بل وفهم البنائية ككل حتى خارج النطاق الأنثرپولوچى البحت . فالماركسية ، أو على الأصح علم الاجتماع الماركسى ، والتحليل النفسى والچيولوچيا كلها تنظر إلى "الحقائق" الإمبيريقية على أنها مسائل لا معنى لها فى ذاتها وإنما هى تكتسب معناها العلمى فقط حين تدخل ضمن نسق فكرى ، أو (نموذج) – حسب

المصطلح الذى يستخدمه ليڤى ستروس . فالحقيقة مسألة يصعب على الرجل العادى أن يصل إليها . والإنسان المتخصص هو وحده الذى يملك القدرة على الوصول إليها ومعرفتها عن طريق تحويل ذلك الاضطراب وتلك الفوضى البادية فى التجربة إلى "نموذج" قابل للفهم . وربما كان هذا هو الدرس الأساسى الذى تعلمه ليڤى ستروس من هؤلاء "المعشوقات" على ما يقول ديڤيد پيس (صفحة ٢٦) .

وقد سبق أن أشرنا إلى رأى ليڤى ستروس فى أن الفهم يتألف من "رد نوع معين من الحقيقة إلى نوع آخر" وأن "الحقيقة الحقة لم تكن أبدا هى الأكثر وضوحا" ، وأنه فى كل هذه الحالات تقوم مشكلة واحدة بعينها هى مشكلة العلاقة بين المحسوس والمعقول أو بين الحسى والعقلانى ، كما أن الهدف أو المرمى الأخير الذى نبحث عنه فى كل هذه الحالات أيضا هو الوصول إلى نوع من العقلانية العليا التى تعمل على دمج الاثنين (أى الحسى والعقلانى) معا دون أن نضحى بأى من خصائصهما . والأكثر من ذلك هو أن فهم موقف ليڤى ستروس من هؤلاء "المعشوقات الثلاث" خليق بأن يكشف لنا عن "الأساس المنهجى والإپستمولوچى" للأنثرپولوچيا البنائية ، بل وللفكر البنائى ككل . فلقد أفلح ليڤى ستروس فى أن يجرد هذه العلوم أو التخصصات الثلاثة من "خاصيتها التاريخية" على الرغم من أنها تعتبر مداخل "تاريخية" لدراسة الحقيقة ؛ كما أفلح فى أن يقدم لنا الماركسية دون أن يتعرض من قريب أو بعيد لفكرة "الصراع الطبقى" ، وأن يقدم لنا علم النفس التحليلى دون أن يتعرض من قريب أو بعيد أيضا لفكرة "الكبت" . وبقول آخر ، فإن ليڤى ستروس نجح فى أن يقدم لنا هذه التخصصات الثلاثة أو المداخل الثلاثة لدراسة الحقيقة بعد أن جردها من كل مضامينها الحقيقية وحوّلها إلى مناهج صورية خالصة .

وهذا معناه فى آخر الأمر أن البنائية هى المدخل الوحيد الذى يمكن عن

طريقه ، تحقيق فهم أوسع وأدق للعلوم الاجتماعية . وتبدو أهمية ذلك حين نأخذ في الاعتبار كيف أنه سبق للبنائية أن رفضت الوجودية والفنومنولوچية ، وهما الحركتان الفكريتان الوحيدتان اللتان كانتا تسيطران على الفكر الفرنسي (٣٦) حين ظهرت البنائية على مسرح الأحداث .. ويقوم اعتراض البنائية على هاتين الحركتين أو الفلسفتين - حسب اختلاف النظرة إليهما - في أنهما تحاولان حل مشكلة الفصل بين التجربة الذاتية والحقيقة الموضوعية عن طريق رد الحقيقة إلى التجربة الذاتية ، بينما يذهب ليڤي ستروس إلى أن المعرفة لا يمكن أن تقوم على التجربة الذاتية وإنما يجب أن يكون لها أساس موضوعي ؛ وبذلك فإنه كان يحاول أن يصل إلى تركيب "موضوعي" للتجربة والحقيقة ، حتى يمكن له أن يوفق بين ذلك التعارض أو التقابل الذي نجده في فلسفة برجسون Bergson بين العقلاني واللاعقلاني ، وبين الذهني والعاطفي ، وبين المنطقي والسابق على المنطق ضمن ذلك "التركيب" الموضوعي الذي يرتكز - ليس على الوعي أو الإدراك - بل على اللاشعور(٣٧) .

والذي نريد أن نخلص إليه من هذا كله هو أن البنائية - وشأنها في ذلك شأن الماركسية والتحليل النفسي بل وأيضا اللغويات كما عرضها لنا فرديناند دوسوسير Ferdinand de Saussure في كتابه الهام " *دروس في اللغويات العامة* *Cours de Linguistique Générale* - تتفق كلها في الاعتقاد بأن الأحداث والظواهر التي تبدو على السطح يمكن تفسيرها عن طريق الأبنية والظواهر الكامنة أو الدفينة تحت ذلك السطح ، أو حسب ما يقول ريتشارد وفرنان دو چورچ إن "الواضح الجلي يجب تفسيره بما هو ضمني وغير واضح ، بل إنه يتحدد به بشكل من الأشكال" (٣٨) .

من هنا كان حرص المدرسة البنائية الفرنسية كما يمثلها ليفى ستروس على الكشف عن الأبنية الدفينة أو العميقة وعن الدوافع اللاشعورية التى يمكن فى ضوئها تفسير وفهم النشاط البشرى فى مستوى أعمق من المستوى الذى يمكن تحقيقه إذا نحن اكتفينا بدراسة التصرفات والأفعال والقرارات الفردية الواعية التى نصل اليها عن طريق الملاحظة البسيطة ، وهو ما يفعله أتباع المدرسة البنائية البريطانية فى بحوثهم الأنثربولوجية . وفى هذا الفارق تتلخص كل الاختلافات الجوهرية التى تفصل بين المدرستين .

الهوامش والمراجع

١ – Richard Webster,"Structuralism and Dry Rot", *The Observer*, 1.2.1981.

٢ – انظر فى ذلك مقالنا عن "چاك لاكان : العودة إلى فرويد" ، *مجلة العربى* ، العدد ٢٨٨ ، ابريل ١٩٨٢.

٣ – Dan Sperber,"Lévi-Strauss" ,in John Sturrock(ed), *Structuralism and Since*, O.U.P., London 1949, p.20.

٤ – نشرته دار Plon فى باريس عام ١٩٦٤ ثم ترجم إلى الإنجليزية بعنوان *The Raw and the Cooked*

٥ – Sperber, op. cit., p. 20.

٦ – Claude Lévi-Strauss, *Du miel aux cendres*, Plon, Paris 1966.

٧ – Sperber, op. cit., p. 21.

٨ – Roger Silverstone, "Linguistic Prison-Houses", *The Times Higher Education Supplement* , 3. 12. 1981.

كذلك راجع الكتاب الذى أشرفت عليه سوزان سونتاج ويضم مختارات من كتابات بارت :

Susan Sontag (ed); *A Barthes Reader*, Cape, London 1982.

وكذلك الكتابات النقدية حول هذا الكتاب وبخاصة :

John Weightman, "High Priest of Modernism" *The Observer*, 24.6.1982; Julia O'Faolain, "Writing about Writing", *London Magazine*, Nov.1982.

وترى سوزان سونتاج فى مقدمتها للكتاب أن بارت كاتب " عصرى " بكل معانى الكلمة وأنه

ينظر إلى الجمال على طريقة أوسكار وايلد ؛ فهو يكتب من أجل المتعة أو حتى اللذة الحسية ولكى يثير هذه اللذة وتلك المتعة عند القارىء ، ويدعو إلى ضرورة تقدير اللذة حق قدرها . وتعتقد سوزان سونتاج أن مكانة رولان بارت بين رجال الأدب راسخة إلى أبعد الحدود ، وسوف تستمر كذلك بصرف النظر عن كل الاختلافات فى الرأى حول إذا ما كان مفكرا (بنائيا) أو مجرد كاتب (سيميولوچى) يهتم فقط بالعلامات والإشارات والرموز اللغوية .. راجع مقالنا عن " النصوص والإشارات : قراءة فى فكر رولان بارت " - مجلة *عالم الفكر* ، المجلد الحادى عشر - العدد الثانى (يوليو - أغسطس - سبتمبر ١٩٨٠) صفحات ٢٣٥ - ٢٥٤) .

٩ - Tony Gould, "The Rebel Barons of Cambridge" in *New Society*, 29 January 1981, pp. 198-91.

انظر أيضا :

John Sturrock, "Return of the Author" in *The Times Literary Supplement* , August 28, 1981, p. 984; Frank Kermode, " Structuralism Domesticated ", in *London Review of Books*, 20 August-2 September 1981, p. 17.

١٠ - John Sturrock, (ed); "Introduction" *in Structuralism and Since; from Lévi - Strauss to Derrida*, op. cit., p . 1.

١١ - Ernest Gellner,"What is Structuralism?", *T.L.S.* 31. 4. 1981.

١٢ - فى الوقت الذى يمضى الباحث الأنثربولوچى المتأثر بتعاليم المدرسة البنائية البريطانية سنة واحدة كاملة على الأقل فى مجتمع محلى صغير (وقد يقوم فى الأغلب خلال حياته كلها بدراستين حقليتين من هذا القبيل) فإن خبرة ليفى ستروس بالمجتمعات (البدائية) والتقليدية لم تتعد بضعة شهور لدى بعض قبائل الهنود الحمر فى البرازيل ومثلها فى شرق باكستان إذ لم يعش لفترات طويلة بين تلك الجماعات ، وإنما كان يمضى فى الأغلب فترات قصيرة ومتباعدة . ولكن من الإنصاف القول إنه كان يجمع كثيرا جدا من المعلومات الدقيقة ويهتم بالتفصيلات كما يظهر ذلك فى كتاباته المختلفة وبخاصة كتابه القيم عن " *الأبنية الأولية للقرابة* *"Les structures élémentaires de la parenté* ولكن بوجه أخص كتابه الضخم بأجزائه الأربعة " *أسطوريات Mythologiques*" والذى تعرض فيه لتحليل ثمانمائة وثلاث عشرة أسطورة من أساطير هنود امريكا الجنوبية فى الأغلب . ويعكس هذان الكتابان قدرة ليفى ستروس الفائقة على ترتيب كل ذلك القدر الهائل من المعلومات ترتيبا منطقيا وربطها بعضها ببعض بدقة وإحكام ، لدرجة أن كتاباته كثيرا ما توصف بأنها " أشبه بتقارير المحقق الشرعى الذى يبحث عن أسباب جريمة القتل ويحاول أن يجمع كل الأدلة والقرائن التى تؤدى إلى الكشف عن أسرار الجريمة " . ولكن هذا لا يعنى أبدا أن كتاباته تخلو من الحياة ومن عنصر التشويق . بل قد يكون العكس تماما هو الصحيح . وهذا هو سر ذيوع أعماله أكثر من أعمال غيره من الأنثربولوچيين ومن المفكرين البنائيين الآخرين على السواء .

١٣ - يقول رادكليف براون فى مقاله "عن البناء الاجتماعى" إن العلم الطبيعى هو " البحث المنهجى فى بناء الكون كما تظهره لنا الحواس . ويتفرع العلم إلى عدد من العلوم الهامة المنفصلة التى يعالج كل منها فئة معينة أو نوعا معينا من الأبنية بقصد اكتشاف الخصائص المميزة لكل الأبنية المندرجة تحت هذا النوع . فالطبيعة الذرية مثلا تعالج بناء الذرات ، والكيمياء تدرس بناء الجزيئات ... والتشريح وعلم وظائف الأعضاء يدرسان أبنية الكائنات العضوية . ومن هنا

كنت أعتقد أن ثمة مكانا لفرع آخر من العلم الطبيعى سوف يوجه همه إلى اكتشاف الخصائص العامة لتلك الأبنية الاجتماعية التى تتألف منها الكائنات الإنسانية " .

A. R. Radcliffe Brown, "On Social Structure" in Id; *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen and West, London 1952.

ويرى رادكليف براون أن كلمة (بناء) تشير بالضرورة إلى وجود نوع من التنسيق أو الترتيب بين الأجزاء التى تدخل فى تكوين (الكل) الذى نسميه بناء . وعلى هذا الأساس يكون للمقطوعة الموسيقية (بناء) وللجملة (بناء) وللبنائية أيضا (بناء) ، وذلك لأن ثمة علاقات وروابط معينة تقوم بين هذه (الأجزاء) التى تؤلف (الكل) وتجعل منه (بناء) متماسكا ومتمايزا . وبمقتضى هذا الفهم تكون (الوحدات الجزئية) الداخلة فى تكوين (البناء الاجتماعى) هى (الأشخاص) أى أعضاء المجتمع الذى يحتل كل منهم مركزا معينا فيه ويؤدى دورا محددا فى الحياة الاجتماعية فالمهم هنا هم أعضاء المجتمع من حيث هم أشخاص . persons وليس من حيث هم أفراد-in-dividuals . وعلى أى حال ، فسواء أكان البناء الاجتماعى يتألف من وحدات هى (الأشخاص) أو (الزمر الاجتماعية) التى تتألف بدورها من أشخاص ، فالشيء المهم فى دراسة البناء الاجتماعى هو العلاقات الاجتماعية المتبادلة التى تقوم بين هؤلاء الأشخاص أو تلك الزمر الاجتماعية . انظر فى ذلك كله كتابنا : *البناء الاجتماعى – الجزء الأول – المفهومات*، الهيئة المصرية العامة للكتاب ؛ الطبعة الثامنة ١٩٨٢ صفحات ١٣– ١٥ .

١٤ – أحمد أبو زيد ، *البناء الاجتماعى* ، المرجع السابق ذكره ، صفحتا ٧٤ – ٧٥ .

١٥ – انحدرت هذه النظرة البيولوجية من سبنسر الى إميل دور كايم الذى عنى عناية فائقة بالتمييز بين المورفولوجيا الاجتماعية morphologie sociale" التى تدرس الهيكل المادى للمجتمع و"الفسيولوجيا الاجتماعية physiologie sociale" التى تدرس الأنساق والنظم الاجتماعية . وقد تأثر رادكليف براون بدوره بكتابات دوركايم وبالمدرسة الفرنسية فى علم الاجتماع لدرجة أن بعض مؤرخى الفكر الأنثربولوجى يعتبرونه من أتباع دوركايم وتلاميذه المباشرين . انظر على سبيل المثال :

Robert Lowie; *The History of Ethnological Theory*; Holt, Rinehart and Winston, N.Y. 1966, PP. 221-29.

١٦ – انظر ترجمتنا لكتاب إيفانز بريتشارد : "*الأنثربولوجيا الاجتماعية*" – الطبعة الأولى . منشأة المعارف ١٩٥٨ ، صفحتى ٢٧–٢٨ – الطبعة السادسة ، (الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٢) .

١٧ – Gellner, op. cit.

١٨ – لمزيد من المعلومات والتحليل عن التمييز بين البناء الواقعى والبناء الصورى أو الصورة البنائية والانتقادات الموجهة إلى ذلك التمييز يمكن الرجوع إلى الفصلين الأول والثانى من كتابنا : *البناء الاجتماعى" ، الجزء الأول – المفهومات* – المرجع السابق ذكره .

١٩ – نقل هذا المقال الهام إلى اللغة العربية الدكتور أحمد سامى عبد المحسن منذ سنوات طويلة ، وقمت أنا بمراجعة الترجمة . وقد نشرت الترجمة فى مجلة *مطالعات فى العلوم الاجتماعية* (صيف – خريف عام ١٩٦٠ ، صفحات ١٩–٦٤) التى كانت تصدرها هيئة اليونسكو من

القاهرة، كما ظهرت ترجمة فرنسية للمقال فى الجزء الأول من كتاب ليفى ستروس *الأنثربولوچيا البنائية* (*Anthropologie Structurale*, Plon,Paris 1958) والاعتماد هنا على الأصل الإنجليزى الذى نشر فى كتاب كروبر وعلى الترجمة العربية .

٢٠ - انظر فى هذا كله :
Lévi-Strauss, "French Sociology" in G. Gurvitch and W. Moore (eds), *Twentieth Century Sociology*; The Philosophical Library, N.Y. 1954. pp. 524-27; Id; "Social Structure", op.cit., pp. 524-30; Id., *Le Totemisme Aujourd'hui*, op. cit., ch. IV ; Miriam Glucksmann, *Structuralist Analysis in Contemporary Thought, A Comparison of Theories of Claude Lévi-Strauss and Louis Althusser*, R.K.P. 1944, P. XII; Marvin Harris, *The Rise of Anthropological Theory*, Crowell, N.Y. 1968, pp. 482.

٢١ - انظر دراستنا عن لويس مورجان فى العدد الأول من المجلد التاسع من مجلة " تراث الإنسانية"- والمقصود هنا هو كتاب مورجان الشهير: " *عصبة الهودى - نو - ساو - نى ، أو عصبة الإيروكوا*: *The League of the Ho-de-no-sau-nee, or Iroquois*, 1851 والكثيرون من مؤرخى الفكر الأنثربولوچى يعتبرونه أول كتاب على الإطلاق أفلح صاحبه فى أن يرتفع به من مستوى الوصف البحت إلى دراسة التنظيم الاجتماعى ، وأنه أول كتاب أثر فى ظهور الأنثربولوچيا البنائية .

٢٢ - Miriam Glucksmann, op. cit., p. 13.

٢٣ - C.B. Badcock; Lévi-Strauss: *Structuralism and Sociological Theory*, Hutchinson, London 1975, P.32.

٢٤ - Lévi-Strauss,"*Social Structure*", op. cit., p. 523.

٢٥ - Miriam Glucksmann, op. cit., pp. 37-8.

٢٦ - Simon Clarke; *The Foundations of Structuralism*, Harvester Press, Sussex 1981, pp. 428.

٢٧ - Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Plon, Paris 1956, pp. 60-1.

وانظر أيضا :
David Pace, *Claude Lévi-Strauss: The Bearer of Ashes*, R.K.P., London 1983, pp.26 sqq., Glucksmann, op. cit., p. 52, Clarke, op. cit., p. 31.

٢٨ - Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques* . p. 43.

٢٩ - انظر: عبدالوهاب جعفر : " *البنيوية فى الأنثربولوچيا وموقف سارتر منها* " - دار المعارف - الإسكندرية ١٩٨٠ ، صفحة ٢٧ .

٣٠ - Edmund Leach; *Lévi-Strauss*, Fontana, London, p. 22.

٣١ - Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, op. cit., p. 61.

٣٢ - *Tristes Tropiques*, op. cit., Pace, op. cit., p. 26.

٣٣ - *Tristes Tropiques*, p. 62.

٣٤ - loc. cit.

٣٥ - Glucksmann, op. cit., p. 41.

٣٦ - David Pace; op. cit., p. 27.

٣٧ - Simon Clarke; op. cit., p. 31.

وخليق بالذكر هنا ما يقوله الأستاذ چيوفرى ستريكلاند من أن النظرية البنائية تأثرت بفنومنولوچية هوسرل Husserl وبحثها عن عالم اليقين المطلق غير الميتافيزيقى ، كما أنها تأثرت بهيجل. ويشير ستريكلاند فى هذا الصدد إلى ما يذهب إليه چان مارى بنوا J.-M.Bensoit فى كتابه *الثورة البنائية* *La révolution structuraliste* "من أن البنائية فى تطبيقاتها المحلية تثير فينا مرة أخرى الأمل فيما يسميه هيجل" بالمعرفة المطلقة". انظر

Geoffrey Strickland; *Structuralism or Criticism*; C.U.P 1981, pp 176-7.

٣٨ - Richard and Fernande de George (eds.); *The Structuralists : from Marx to Lévi Strauss*, Doubleday, N.Y. 1942, p. XII.

الفصل الثالث

الأصـول اللغويـة

فى مقال بعنوان "العلم فى مواجهة الأدب Science Versus Literature" نشره فى *الملحق الأدبى لجريدة التايمز The Times Literary Supplement* (٢٨ سبتمبر ١٩٦٧- صفحتا ٨٩٧-٨٩٨) يعرف الناقد الأدبى الفرنسى (البنائى) رولان بارت Roland Barthes البنائية بأنها "فى أكثر أشكالها تخصصا ، وبالتالى أكثرها ملاءمة وصلة بالموضوع ، هى أسلوب وطريقة لتحليل المنتجات الثقافية" وأن هذه الطريقة أو الأسلوب بدأ أصلاً فى مناهج اللغويات الحديثة . وثمة مايعزز هذه النظرة فى كثير من الكتابات البنائية . ففى مقال شهير عن "التحليل البنائى فى اللغويات وفى الأنثربولوچيا 'L' Analyse structurale en linguistique et en anthropologie يزعم كلود ليفى ستروس أن فى إمكان عالم الأنثربولوچيا أن يحدث ثورة فونولوچية فى مجال تخصصه - أى فى الأنثروپولوچيا - إن هو احتذى فى بحوثه مثال عالم اللغويات . بل إن ثمة مايعزز هذه النظرة ذاتها فى كتابات خصوم البنائية أنفسهم ، فالمفكر الفرنسى پول ريكير Paul Ricoeur مثلا يقول فى كتابه *صراع التأويلات Le Conflit des interpretations* (صفحة ٨٠) إن أفضل وسيلة للهجوم على البنائية هى التركيز على أصولها اللغوية . فالرأى السائد إذن هو أن اللغويات لم تكن مجرد مصدر للإلهام وإنما كانت "نموذجا منهجيا" اتبعه الكتاب والمفكرون البنائيون ويمكن فى ضوئها اكتشاف الجوانب

المشتركة بينهم جميعا رغم كل مايقوم بينهم من اختلافات [1] .

والواقع أنه على الرغم من كل مايقال من أن أعمال ليڤى ستروس نفسه ، وبخاصة كتابه الأساسى عن *"الأبنية الأولية للقرابة"* هى البداية الحقيقية للبنائية أو أنها هى القوة الدافعة وراء ذلك الاتجاه الذى أصبح حركة فكرية مسيطرة على الفكر الفرنسى وبخاصة فى الستينيات ومنهجا للتفكير والبحث ، فإنه يمكن رد أصل هذه الحركة إلى تيار فكرى آخر – أو على الأصح إلى تخصص آخر بعيد كل البعد عن ليڤى ستروس وعن تكوينه العقلى وإعداده العلمى – بل وعن الأنثربولوچيا ككل . وهذا الأصل هو اللغويات Linguistics ، وبوجه أخص لغويات فردينان دوسوسير Ferdinand de Saussure . بل إن هناك من يرد نجاح ليڤى ستروس إلى استخدامه لمنهج اللغويات البنائية أو "المنهج البنائى فى اللغويات" فى دراساته وبحوثه الأنثربولوچية . فقد أتاحت اللغويات للبنائية أن تبرز كمنهج يمكن استخدامه وتطبيقه فى كل العلوم الإنسانية . وهذه مسألة سنعود إليها أكثر من مرة فيما بعد . ولكن السؤال الذى يتبادر إلى الذهن هنا هو : لماذا تعتبر اللغويات مهمة فى دراسة الظواهر الثقافية ؟ .

الجواب المباشر الصريح على هذا التساؤل هو أن اللغة هى الخاصة الأساسية التى تميز الإنسان عن غيره من الكائنات . فهو ينفرد من دونها باللغة التى تعتبر فى الوقت ذاته أقوى وأكمل أداة للاتصال الرمزى متاحة للجنس البشرى . ثم إن البنائية تهتم من الناحية الأخرى بالبحث عن الأساس الموضوعى للثقافة وبتحليل الثقافة ذاتها باعتبارها سلسلة من الأنساق الرمزية . ولقد أدى اتصال البنائية بالدراسات اللغوية إلى قيام "علم العلامات" أو "السيميولوچيا Sémiologie" ، وهو العلم الذى يهتم بتطبيق مناهج اللغويات فى مجال الأنساق الرمزية غير اللغوية ، وكان دوسوسير قد تنبأ فى كتابه *دروس فى اللغويات العامة*

بإمكان قيام هذا العلم ، وهو ماتحقق بالفعل فيما بعد . والواقع أن رولان بارت وجماعة مجلة *Tel Quel* أفلحوا فى تطوير سيميولوچيا مستقلة عن كتابات ليفى ستروس وإن لم يفلحوا تماما فى التخلص من تأثيرها [٢] . وعلى أى حال فالظواهر الاجتماعية والثقافية ليست مجرد أحداث أو "اشياء مادية" ، وإنما هى بالأحرى مفعمة بالمعانى ، وبذلك يمكن اعتبارها "علامات Signes" . ولذا كان المفكرون البنائيون يرون أن هذه الظواهر لاتتمتع بكيان خاص مستقل فى ذاتها ، وإنما يتم تعريفها بالإشارة إلى شبكة من العلاقات الداخلية والخارجية [٣] . وإذا كانت أفعال الإنسان أو "منتجاته" وإنجازاته لها معنى على الإطلاق فإن هذا المعنى لن تتيسر معرفته أو إدراكه إلا فى ضوء نسق من "الاختلافات" أو "التوافقات" .

والمثال الذى يستعين به كثير من العلماء لتوضيح ذلك مثال بسيط وقريب إلى الأذهان ، وهو مايحدث فى مباراة كرة القدم . فالشخص الذى ينتمى إلى ثقافة لاتعرف هذه اللعبة يستطيع بغير شك أن يتابع اللعب ويلاحظ تحركات اللاعبين وتصرفاتهم ، كما يمكنه أن يصف بسهولة ودقة مايصدر عنهم من أفعال أثناء المباراة ، ولكنه لن يدرك مع ذلك (معنى) هذه الأفعال ، وبالتالى لن يستطيع أن يعتبرها ظواهر اجتماعية أو ثقافية . فالفعل لن يكون له معنى إلا فى ضوء الأوضاع والقواعد المصطلح عليها والتى تتخذ شكل النظم الاجتماعية المقبولة . فأى شخص يستطيع أن يقذف الكرة بقدمه بين أى قائمتين يصادفهما ، ولكن ذلك (الفعل) لن يعتبر (إصابة للمرمى) إلا فى إطار معين من الأوضاع المتفق عليها من أعضاء الجماعة [٤] . وليفى ستروس نفسه يقول فى المقدمة التى كتبها لأعمال مارسيل موس Marcel Mauss "إن الأفعال المعينة الصادرة عن الأفراد لاتعتبر أفعالا رمزية فى ذاتها أبدا ، وإنما هى مجرد عناصر يمكن أن تصاغ منها الأنساق الرمزية التى يجب أن تكون أنساقا جمعية" (p.xvi) . وهذا معناه أن

"القواعد الاجتماعية" هى التى تجعلنا نحكم على سلوكٍ ما بأنه سلوك طيب أو سلوك شائن وهكذا . وهذا هو ما يقصده علماء الأنثروبولوچيا البنائية حين يقولون إن أى ثقافة تتألف من مجموعة من الأنساق الرمزية ، ويقول آخر أوضح فإن أى فعل أو سلوك أو أى ظاهرة أو حادثة ذات معنى إنما تدخل فى (بناء) هو الذى يعطيها معناها ، وأنه لن يمكن تعريف هذه الحادثة أو الظاهرة أو تحديدها إلا بالإشارة إلى الموضع الذى تحتله فى بناء ذلك النسق (٥) .

وهذه كلها أمور معروفة وشائعة فى الكتابات الأنثربولوچية ، ولكن المهم هنا هو ماعلاقة اللغويات التى تهتم بدراسة نسق واحد ومتميز بهذا كله ؟ ولماذا نقول إن اللغويات تمدنا بالمناهج التى تساعدنا فى دراسة الأنساق الرمزية الأخرى ؟ .

الإجابة على ذلك تتطلب منا أولاً أن نعرض لنظرية العالم اللغوى السويسرى فرديناند دوسوسير وآرائه على أساس أنه هو الذى أثار هذه المشكلة أثناء محاولته وضع الأسس الأولى لعلم العلامات (السيميولوچيا) على ماذكرنا .

(١)

كتاب دوسوسير *دروس فى اللغويات العامة* *Cours de linguistique générale* كتاب فى مناهج العلم الاجتماعى إلى جانب كونه كتابا فى اللغويات . وتتمثل أهمية الكتاب فى أن صاحبه خرج على الاتجاه السائد فى القرن التاسع عشر والذى كان يميل إلى التفسير التاريخى ومحاولة البحث عن الأصول الأولى للأشياء ، كما هو الحال فى المدرسة التطورية . فقد رأى أن هذه النزعة إلى التفسير التاريخى تصرف الباحث عن مسألة أهم وأجدى من ذلك ، وهى تعرُّف (معنى) النظم الاجتماعية والثقافية ووظيفتها داخل النسق الذى تنتمى إليه . ومن

هنا كان دوسوسير ينادى بأهمية النظر إلى اللغة على أنها نسق Systéme ، وذلك على اعتبار أن المجتمع هو مجموعة من الأنساق التى يتآلف كل منها من عدد من النظم والظواهر المتكاملة والمتساندة وظيفيا ، وأنه لكى نفهم سلوك الفرد أو (تجربته) فإنه يتعين علينا دراستها بالإشارة إلى كل الأنساق والنظم والمعايير السائدة فى ذلك المجتمع . وهذا يذكرنا بمثال مباراة كرة القدم وكيف أنه لن يمكن إدراك (معناها) إلا إذا كانت اللعبة نفسها جزءا من ثقافة الفرد الذى يشاهد المباراة ، أو من ثقافة المجتمع الذى ينتمى إليه . فالمهم إذن هو "الأحداث ذات المعنى" ودراسة أنساق المعايير التى تقوم بين الأشخاص والتى تؤدى إلى ظهور كل أنواع الأنشطة المختلفة ذات المعنى عن طريق تمثُّل الأفراد لتلك الأنساق باعتبارها هى التى تؤلف الثقافة التى يعيشون فيها (٦) .

وعلى هذا الأساس اعتبر دوسوسير اللغويات علما للعلامات أو على الأصح جزءا مكونا من ذلك العلم . وهذا موقف يختلف كل الاختلاف عن موقف علماء القرن التاسع عشر واتجاههم الذى يوصف فى العادة بأنه اتجاه (ذرّى) ، لأنه يأخذ اللغة على أنها مجموع الوحدات المستخدمة فى الكلام ويتتبع تطور العناصر المستقلة التى تتآلف منها تلك اللغة . فهذا إذن اتجاه لايعترف بحقيقة اللغة من حيث هى "نسق من العلامات" كما أنه لايعترف بالتساند القائم بين الأجزاء التى تكتسب قيمتها وتقوم بوظائفها بفضل علاقاتها مع الكل(٧) . ويتعارض هذا الاتجاه مع نظرة دوسوسير من أن أى محاولة حقيقية لمعرفة المعنى الحقيقى للغة تتطلب بالضرورة دراسة اللغة فى علاقتها بأنساق العلامات الأخرى ، وأن ذلك سوف يساعد بدوره على فهم تلك الأنساق ذاتها (مثل نسق الشعائر الدينية والطقوس والممارسات السحرية وما إليها) باعتبارها أنماطا من (اللغات) نظرا لأنها تقوم بنقل وتوصيل معانٍ معينة بالذات . وهذا لايمنع على أية حال من الاعتراف بأن

اللغويات تتفوق على كل تلك الأنساق الأخرى فى هذا المجال (أى توصيل المعانى)، ولذا فإنها تعتبر النموذج الحق لعلم العلامات [٨] .

فمكانة دوسوسير فى علم اللغويات ترجع إذن إلى معالجته للغة كموضوع مستقل يمكن إخضاعه للبحث العلمى ، وإلى محاولته فصل دراسة اللغة عن الاعتبارات السيكولوچية والسوسيولوچية والفسيولوچية ، والاتجاه إلى تفسير حقائق اللغة بالرجوع إلى المحددات "اللغوية" أو "اللسانية" وحدها . وكانت وسيلته فى ذلك تطبيق *ثلاثة أنوا ع من التباين أو التعارض* والمقابلة بينها ، وهى التعارض بين اللغة langue والكلام parole ، والتعارض بين النظرة الآنية أو التزامنية synchronie والنظرة التعاقبية أو التاريخية diachronie ، ثم التعارض بين الصورة forme والجوهر أو المادة substance .

• • •

أ - *التعارض بين اللغة والكلام* يقوم على أساس التمييز بين اللغة من حيث هى نسق وبين المظاهر التى تتخذها اللغة فى الحياة اليومية فى شكل حديث أو كتابة . فالغرض من التمييز بين اللغة والكلام إذن هو الفصل بين "النسق" الذى يكمن وراء الفعل اللغوى وبين "الفعل" ذاته ، وبالتالى الفصل بين المشكلات أو المسائل اللغوية البحتة وبين المسائل التى قد تتطلب وجود اعتبارات سيكولوچية أو فسيولوچية . وبقول آخر فإن اللغة أو اللسان langue عند دوسوسير يمثل ماهو جوهرى وأساسى ، بينما الكلام parole يمثل ماهو كمالى وعرضى . واللغويات تهتم فى المحل الأول بدراسة حقائق اللغة أو حقائق اللسان . بل إنها يمكن أن تقصر اهتماماتها

على ذلك فقط . فاللغة من حيث هى نسق أو نظام هى عبارة عن مجموعة من القواعد والمعايير . ومعرفة "اللغة" ليست هى إتقان الحديث أو إجادة الكلام بها وإنما هى معرفة النسق الذى يمكن اللجوء إليه فى كل الأحوال لتكوين جمل وعبارات جديدة ، أو لفهم مثل هذه الجمل والعبارات . وإذا كان لهذه الجمل والعبارات أى قيمة على الإطلاق فإن هذه القيمة ترجع فى الحقيقة إلى أنها تساعد الباحث اللغوى على معرفة النسق الذى يكمن وراء هذه العبارات ، على مايقول چوناثان كللر فى مقدمته للترجمة الإنجليزية لكتاب دوسوسير (p. xii) . والقضية الهامة التى يخلص إليها دوسوسير من ذلك هى أنه على الرغم من أن اللغة هى - حسب تعبيره - "شىء/مثال object / ideal" يمكن الوصول اليه عن طريق التجريد من الجمل والعبارات التى يستخدمها بالفعل "جماعة الناطقين" بهذه اللغة أى " الجماعة الكلامية"، فإن لها فى الوقت ذاته حقيقة خاصة ومتميزة ولها مركز فى العقل ، أى أنها راسخة فى العقل (١٠) . كما أن التركيز على اللغة من حيث هى نسق يتطلب تحديد "النموذج" الذى ينبغى تكوينه واختيار المعلومات والبيانات والشواهد التى تتلاءم مع هذا النموذج ، والطريقة التى يتم بها تنظيم هذه الشواهد وترتيبها (١١) .

والمسألة هنا أشبه بما يحدث فى لعبة الشطرنج ، ففيها يمكن التمييز بين قواعد اللعبة وقوانينها من ناحية ، والمباريات الفردية الشخصية التى تتم بين المتبارين من الناحية الأخرى ، فقواعد وقوانين الشطرنج تؤلف نسقا مجردا وتوجد فى ذاتها وتعلو فوق كل المباريات الفردية وتتجاوزها ، ولكنها مع ذلك لا تكتسب صورتها الشخصية إلا عن طريق العلاقات التى تقوم بين قطع الشطرنج أثناء تحريكها فى المباريات الفردية ، كذلك الحال فى

اللغويات ، إذ تتعدى طبيعة اللغة كل مظاهر الكلام وتتجاوزها وتعلو عليها ، ولكنها فى الوقت نفسه تحدد طبيعة هذا الكلام ، ومع ذلك فإنها لاتتمتع بأى وجود حقيقى خاص بها ، وإنما تستمد وجودها الشخصى من المظاهر الجزئية التي يوفرها الكلام بالفعل . فهذه المظاهر هى التى تدل عليها وعلى قوانينها وقواعدها[١٢] . فالكلام – على مايقول دوسوسير – يشبه ذلك الجزء الصغير من كتلة الجليد التى تظهر فوق سطح الماء ولكنه يدل على الكتلة ذاتها التى تختفي تحت الماء . وعلى الرغم من صغر حجم ذلك الجزء الظاهر فإنه هو الذى يدل على الكتلة الكبيرة التى يمكن إدراك وجودها من ذلك الجزء البادى دون أن تظهر هى ذاتها للعيان [١٣] .

• • •

ب – *التعارض الثانى* الذى يهتم دوسوسير بتوضيحه فى مجال اللغويات هو *التعارض بين المدخل الآنى والمدخل التعاقبى* فى دراسة اللغة أو على الأصح بين دراسة اللغة من منظور تزامنى (أو بنائى) وبين دراستها من منظور تاريخى . ومع أن دوسوسير يعترف بأهمية الدراسات التاريخية للغات وتطورها فإنه يعطى أولوية مطلقة للدراسة الآنية أو التزامنية (البنائية) التى تنظر إلى اللغة كنسق متكامل . فالمنظور الآنى (البنائى) يهتم بدراسة العلاقات بين أنساق اللغة فى فترة زمنية معينة بالذات ، وذلك بعكس المنظور التعاقبى أو التاريخى الذى يهتم بدراسة العلاقات التاريخية بين الحقائق اللغوية ... الدراسة الآنية للغة هى "محاولة لإعادة تركيب النسق ككلٍّ وظيفى ، بينما الدراسة التعاقبية للغة هى محاولة لتتبع تطورها التاريخى

عبر مراحل مختلفة" . وكما سبق أن ذكرنا فإن هذا لايعنى أبدا أن دوسوسير كان يرفض اللغويات التاريخية أو يعتبرها شيئا غير ضرورى ، ولكنه كان يؤكد بالأحرى ضرورة الفصل بين الناحيتين حتى (لاتُفسد) وجهةُ النظر التاريخية الوصفَ الآنى للغة وتسيئ إليه [١٤] . فاللغة هى فى آخر الأمر بالنسبة إليه نسق من العناصر المتساندة أو المترابطة ترابطا وظيفيا . ولن ندرك أهمية هذه العناصر وقيمتها إلا عن طريق تحديد مكانها وموقفها من النسق وليس عن طريق معرفة تاريخها [١٥] .

فلقد كان دوسوسير يعتقد أن لكل لغة (وجودا) أو (كيانا) حقيقيا وصحيحا ومستقلا عن تاريخها ، وذلك من حيث هى نسق من الأصوات الصادرة عن شفاه الذين يتكلمون هذه اللغة (الآن) والذين يؤلف كلامهم فى الحقيقة اللغة ويكونها فى صورتها (الحالية) دون أن يعرفوا شيئا من تاريخها .

وليس ثمة مايدعونا إلى الدخول فى تفاصيل هذه الأمور أكثر من ذلك ، لأن الذى يهمنا فى الحقيقة هو أن نتبين كيف أن هذه المبادئ التى وضعها دوسوسير وجدت لها صدى فى كتابات البنائيين وانعكست فى أعمالهم ، وبوجه خاص فى موقف ليفى ستروس . فالمسألة فى آخر الأمر ليست مجرد مسألة تمييز بين اللغة والكلام ، أو دراسة اللغة فى تطورها أو فى فترة زمنية محددة ؛ وإنما المسألة هى أن البنائيين استرشدوا بموقف دوسوسير فى دراستهم للظواهر الثقافية الأخرى ، وساعدهم ذلك على تكوين المدرسة البنائية . فالتفرقة التى أقامها دوسوسير بين الكلام واللغة كانت هى الأساس الذى أقام عليه البنائيون تفرقتهم الأساسية بين "الواقعة"، أو "الظاهرة الجزئية" وبين النظام . أى بين التصرفات الفردية أو

الحالات الواقعية للسلوك وبين النسق الذى يكمن وراء كل مظاهر السلوك المختلفة والذى يساعد على قيامها . وكما يقول چوناثان كلر فى مقدمته للترجمة الإنجليزية لكتاب دوسوسير" إن دراسة النسق تؤدى إلى نموذج يمثل الإمكانات المختلفة ومشتقاتها داخل النسق ، بينما دراسة السلوك الواقعى تؤدى إلى إقامة وتكوين النماذج الإحصائية التى تمثل إمكانات أو احتمالات أفعال معينة تحت ظروف معينة (P.xvii) وهذا بعينه هو مايحدث فى اللغة حيث تؤلف قواعد النحو المتعلقة بالنسق المبادئ التى تحكم تكوين الجمل الصحيحة . بينما دراسة الكلام تؤدى إلى حصر مظاهر استخدام اللغة.

كذلك انعكست التفرقة بين المنظورين الآنى والتعاقبى ، وتفضيل دوسوسير للمدخل الأول ، فى موقف البنائيين المعارض للتاريخ ، أو على الأصح فى دراساتهم اللاتاريخية للظواهر الثقافية المختلفة . والأمر هنا ليس قاصرا على الأنثربولوچيين دون غيرهم أو على البنائيين الفرنسيين دون البريطانيين حتى وإن لم يكن دوسوسير معروفا لدى البريطانيين بنفس الدرجة التى يعرفه بها الفرنسيون . ولكن هذا لا يمنع من أن نقول إن تأثير اللغويات البنائية كان أوضح فى مجال الأنثربولوچيا . وعلى أية حال فيجب الا ننسى أن الأنثربولوچيا كانت هى العلم الذى بدأ بتشبيه الثقافة باللغة وبتطبيق منهج دوسوسير ونظريته خارج مجال اللغويات .

وقد صادف هذا التمييز هوى فى نفس ليڤى ستروس الذى كان يرى أن من حقه أن ينظر إلى الثقافات من منظور (لاتاريخى) ، ووجد فى تلك التفرقة التى أقامها دوسوسير مايبرر موقفه المناوئ للتاريخ فى دراسة الثقافة ويدعم ذلك الموقف . ولكن الذى يهمنا فى الوقت الحاضر هو أن

البنائيين فى تأثرهم بدوسوسير انتهوا إلى إمكان دراسة كل الصور الثقافية كما لو كانت (لغات) وتطبيق المناهج المستخدمة فى دراسة اللغويات البنائية على دراسة المظاهر الثقافية . وهذا هو مافعله البنائيون فى مجالات الأنثربولوچيا والأدب والتحليل النفسى والميثولوچيا وغيرها .

• • •

جـ - أما *التعارض الثالث* الذى يهتم دوسوسير بإبرازه فى دراسته للغويات فهو التعارض بين *مادة اللغة وشكلها*، واعتبار اللغة (شكلا) أكثر منها (مادة) . وقد أقام دوسوسير هذا التعارض لكى يدلل على أن اللغة هى نوع من التفكير المنظم المرتبط بالصوت ، وأنها ليست فى آخر الأمر إلا نسقا من القيم البحتة الخالصة [١٦] . ويميز دوسوسير فى هذا الصدد بين عنصرين أساسيين ومتكاملين يدخلان فى عمل اللغة ووظيفتها ، وهما *الأفكار والاصوات* ، فالتفكير إذا لم يكن مرتبطا بالتعبير عنه فى كلمات وألفاظ لن يكون شيئا أكثر من مجرد كتلة (سديمية) غير متميزة وغير متفاضلة ولا شكل لها ، وبالتالى فإنه لن يمكن التمييز بين الأفكار بدون الاستعانة (بالعلامات) . فليس للأفكار وجود واضح سابق على اللغة ، كما أن (الأصوات) لا تؤلف بذاتها وفى ذاتها وبدون الأفكار كيانات محددة . وهذا معناه أنه يمكن تصور الحقيقة اللغوية فى كلّيتها فحسب ، أى فى ارتباط الصوت والفكرة . والدور الأساسى المميز للغة فيما يتعلق بالتفكير ليس هو خلق أو إيجاد (وسائط) صوتية مادية للتعبير عن الأفكار ، وإنما هو إيجاد علاقة أو رابطة بين التفكير والصوت . ولكى نقرب المسألة إلى الأذهان

يمكن تشبيه اللغة بصفحة من الورق ، بحيث يمثل التفكير وجه الصفحة بينما يمثل الصوت ظهرها . وكما أنه يستحيل فصل أو قطع وجه الصفحة دون أن نقطع ظهرها فى الوقت ذاته ، فإنه يصعب فى اللغة فصل الصوت عن التفكير أو التفكير عن الصوت ؛ وأى تقسيم أو فصل نحاول إقامته بينهما إنما يتم على مستوى تجريدي بحت (١٧) .

هذا التمييز بين الصوت والفكرة يهدف فى حقيقة الأمر إلى إرساء مبدأ آخر أقرب إلى مانحن بصدده هنا ويتعلق بتحديد طبيعة *"العلامة اللغوية"* ، وهو أن العلاقة بين الفكرة والصوت (أو الصورة الصوتية) هى علاقة تعسفية بحتة . فالعلامة اللغوية عند دوسوسير تتألف من عنصرين هما الصوت أو العنصر الصوتى acoustique وعنصر عقلى أو تصورى . ويطلق دوسوسير على العنصر الأول كلمة *الدال signifiant* أو العلامة الدالة . بينما يطلق على العنصرالثانى أسم *المدلول* أو *العلامة المقصودة signifié* . فالمعنى المتضمن فى العلامة (أى المعنى المقصود) ليس شيئا وإنما هو "فكرة عن شئ" ، أى مايتوارد إلى ذهن المتكلم أو السامع حين تذكر العلامة أو الإشارة الدالة signifiant . فالإشارة أو العلامة الدالة تؤلف إذن المظهر أو الجانب المادى للغة . ففى حالة اللغة المنطوقة (الكلام) تكون العلامة الدالة هى أى صوت له معنى ، بينما في حالة اللغة المكتوبة تكون العلامة الدالة هى العلامة التى لها معنى والتى توضع على الورق . وبطبيعة الحال فإن الصوت الذى لا معنى له لا يعُتبر إشارة أو علامة دالة لأنه لا يدل على شئ ولا يعنى أى شئ ، إذ لا يمكن أن يكون هناك رمز دال دون أن يكون ثمة مايدل عليه ، وبالتالى فإنه لا يمكن أن يكون هناك تصور ما concepte إلا إذا كان يمكن التعبير عنه داخليا كفكرة ، أو

خارجيا فى الكلام . وبقول آخر فإنه *لا يمكن أن يكون هناك شئ مدلول عليه بدون علامة أو إشارة (دالة) تدل عليه* .

هذا التمييز بين الدال والمدلول (وهما العنصران المكونان للعلامة اللغوية) ليس قاصرا على اللغة وإنما هو يصدق على كل العلامات والإشارات التى تزخر بها الحياة اليومية . أى أنه يصدق على كل المواقف والرموز غير اللفظية كالصور والرسوم وماإليها . وهذا معناه أنه يمكن اعتبار كل شئ تقريبا فى حياتنا اليومية بمثابة علامة أو إشارة مادام يمكن استخدامه لتوصيل رسالة ما أو للدلالة على شئ ما . فالزهرة التى تنمو فى الخلاء بعيدا عن الناس بحيث لايراها أحد أو يستعملها لا تعتبر علامة مادام لا يوجد من يراها أو يستخدمها بالفعل كعلامة أو كرمز . ولكن الزهور تصبح علامات وإشارات فى أى ثقافة حين تستخدم فى شكل باقات ترسل للتهانى ، أو فى شكل أكاليل ترسل إلى الجنازات ، لأنها فى هذه الحالة تحمل رسالة ويكون لها دلالة ومعنى[١٨] .

والعلاقة بين الدال والمدلول علاقة تعسفية بحتة ، إذ ليس هناك صلة طبيعية تربط بين الاثنين ، كما أن العلاقة بين العلامة والشئ الذى تشير إليه هى مجرد مسألة اصطلاحية متعارف عليها فحسب . فليس هناك خاصة "عامة" مشتركة بين كل الأشجار مثلا تجعل من المحتم ومن المنطقى أن يستخدم لها كلمة (أشجار) ، أى أنه ليس ثمة فى فكرة الشجرة شئ محدد بالذات (يوجب) أو (يحتم) أن يكون المنطوق أو الصوت (شجرة) أمرا لازما وضروريا ؛ وإلا لكانت هذه الكلمة المنطوقة ، أو هذا الصوت موجودا فى كل اللغات المختلفة ، بينما المعروف أن ما يسمى (شجرة) فى اللغة العربية مثلا تقابله أصوات أخرى مختلفة فى اللغات المختلفة . فكأن

هناك اتفاقا إذن بين أعضاء كل جماعة لغوية على إطلاق (صوت) معين بالذات على تلك الفكرة المعينة . وبقول آخر فإن كل لغة من اللغات تستخدم "شريحة" معينة ومختلفة من (الصوت) للإشارة إلى شريحة معينة من التفكير ولكى تعنى بها هذه الشريحة بالذات دون غيرها . أما (تخصيص) فكرة معينة بالذات لصوت معين بالذات أيضا فإنه يتم بطريقة تعسفية أى عن طريق التحكم والاتفاق المتعارف عليه . ويتضح ذلك جليا فى الترجمة من لغة لأخرى ، إذ سوف نجد أن بعض اللغات فيها تصورات وأفكار ومفاهيم لا وجود لها فى لغات أخرى . والمثال الذى يحب اللغويون الاستشهاد به فى هذا الصدد هو أسماء الألوان التى تختلف اختلافا كبيرا من لغة لأخرى على الرغم من أن الالوان ذاتها معروفة وموجودة فى كل أنحاء العالم [١٩] .

والنتيجة الهامة التى يخلص إليها دوسوسير من هذا كله والتى كان لها أثرها فى كل الكتابات البنائية بعد ذلك هى أن اللغة نسق ، ولكنها ليست نسقا من "الجواهر الممتدة" الثابتة الجامدة التى لا تتغير وإنما هى بالأحرى نسق من"الصور" أو "الأشكال القابلة للتغيُّر" ، أو أنها بقول أدق نسق من العلاقات التى تقوم بين الوحدات والعناصر المكونة . ويتم تكوين هذه الوحدات أو العناصر عن طريق الاختلافات التى تميزها عن غيرها من الوحدات التى ترتبط هى أيضا فيما بينها . فكأن العناصر أو الوحدات لا توجد بذاتها وفى ذاتها وإنما هى تعتمد فى وجودها على غيرها من الوحدات والعناصر . والشئ الوحيد الذى يحدد قيمة أى عنصر أو وحدة منها هو الموضع الذى تحتله فى النسق اللغوى . ويصدق هذا على *العناصر والوحدات الصوتية والدلالية* *semantic* على السواء . وتتغير قيم هذه

الوحدات لأنه ليس ثمة مايجعلها ثابتة ومطردة . فالنسق كله تعسفي فى طبيعته ، وماهو تعسفي يكون قابلا للتغيير على ما يقول ستاروك[٢٠] .

ومهما يكن من شئ ، فإن هذا (التعارض) الذى يقيمه دوسوسير بين مادة اللغة وشكل اللغة أو صورتها كان هو المسئول إلى حد كبير عن اتجاه البنائية إلى الاهتمام بدراسة العلاقات القائمة بين العناصر والوحدات التى تتساند فيما بينها والتى يؤثر كل منها فى الآخرى . ويلعب عنصر الاختلاف فى هذا كله دورا هاما، إذ بدون الاختلاف لن يكون هناك معنى لأى شئ . ويستوى فى ذلك الاختلاف في الصوت (كما هو الحال فى الاختلاف بين صَبَّر وَسَبَر) ، أو الاختلاف فى الدلالة (كما هو الشأن فى التمييز بين صخرة ، وحجر وطوبة) ، إذ لن يمكن تحديد معنى (صخرة) إلاحين نميزها عن غيرها من (العلامات) التى قد تقاربها صوتيا أو دلاليا . وعلى ذلك فإنه يستحيل أن تكون هناك لغة لاتشتمل إلا على كلمة واحدة فقط ، لأن ذلك يعنى أن هذه الكلمة الواحدة الوحيدة سوف تطلق على كل شيء وبذلك لن تفلح فى التمييز بين الأشياء . ولذا فإن مثل هذه اللغة – لو افترضنا وجودها – سوف تحتاج إلى كلمة أخرى على الأقل حتى تساعد على تحديد معنى الكلمة الأولى ، إذ سوف يصبح فى الإمكان حينئذ تقسيم كل ما فى الوجود إلى إما كذا وإما كذا . وبدون مثل هذا الاختلاف – وهو أدنى ما يمكن تصوره – لن يمكن تصور قيام أى لغة على الإطلاق[٢١] .

★★★

كل هذا يردنا مرة أخرى إلى تعريف رولان بارت الذى سبقت الإشارة إليه من أن

البنائية هي منهج لدراسة المنتجات الثقافية وأنها نشأت أصلا في مناهج اللغويات الحديثة . ويقوم الافتراض بأن اللغويات قد تفيد في دراسة الظواهر الثقافية الأخرى على فكرتين أساسيتين سبق أن ألمحنا إليهما بسرعة وهما أن الظواهر الثقافية والاجتماعية (علامات) ، وأنه يمكن فقط تعريفها وتحديدها عن طريق شبكة العلاقات الداخلية والخارجية التي تقوم بينها . فدراسة (العلامات) تتطلب من الباحث أن يفحص نسق العلاقات التي تساعد على ظهور المعنى ، كما أنه يمكن تحديد العلاقات الأساسية التي تقوم بين مختلف العناصر الثقافية حين ننظر إلى هذه العناصر على أنها (علامات) [٢٢] . والبنائية ذاتها تقوم على أساس إدراك أنه إذا كانت الأفعال الإنسانية (أو المنتجات الثقافية) لها معنى فإن هذا المعنى ينشأ نتيجة للأوضاع والأعراف والقواعد المتفق عليها ، أي أن الأفعال لايكون لها معنى إلا بالإشارة إلى مجموعة من الأوضاع التي تتخذ شكل "النظام" institution . وليفي ستروس نفسه يقول في مقدمته لأعمال مارسيل موس إن "التصرفات الفردية لاتكون رمزية أبدا في ذاتها" ، وإنما هي مجرد عنصر يتألف منها النسق الرمزي . وهذه العناصر هي بالضرورة عناصر جمعية . (Pxvi) والمعنى الثقافي لأي فعل أو لأي شئ معين يتحدد عن طريق نسق كلي من القواعد التي لا تلعب دوراً في تنظيم السلوك وتوجيهه بقدر ماتتيح الفرصة لإمكان قيام صور وأشكال معينة من السلوك . وكما أن قواعد اللغة تساعد الأصوات على أن يكون لها معنى كما تساعد على النطق بجمل وعبارات تتبع قواعد النحو (أو لاتتبعها) ، كذلك هناك قواعد اجتماعية تساعد على قيام علاقات معينه نسميها "علاقات زواج" ، أو على تصرف معين نسميه "إصابة المرمى" وما إلى ذلك . وبهذا المعنى فقط يمكن لنا القول إن الثقافة تتألف من مجموعة من الأنساق الرمزية على مايقول كللر (صفحة ٢٢) . وحين يقوم الباحث الاجتماعي أو الثقافي بدراسة

الأفعال والتصرفات من هذا المنطلق فسوف يجد أن مايدرسه في الحقيقة هو العلاقات ، وبالتالى الأبنية ، تماما مثلما يفعل العالم اللغوى . فإذا كنا نصف أحد الأفعال أو التصرفات بأنه سلوك غير مهذب مثلا فإن ذلك لايرجع إلى أية خصائص أساسية أو طبيعية ذاتية وأصيلة فيه ، وإنما يرجع إلى بعض الخصائص الأخرى المتعلقة بالعلاقات والتى تميزه عن السلوك المهذب .. وكان ليڤى ستروس يعتقد أن إعطاء الأولوية لدراسة العلاقات هو أحد الدروس الهامة التى يجب أن يتعلمها الأنثربولوچيون من علماء اللغويات ، وبالذات من الفونولوچيا[٢٣] . وعلى أى حال فإن النموذج اللغوى يوحى بأن عمل البنائيين - أياً مايكون مجال تخصصهم - ليس هو مجرد وصف وتصنيف المادة العلمية التى يقومون بجمعها ، وإنما هو دراسة وتحليل مجموعة العلاقات الكامنة التى تساعد الأشياء على أن تقوم بنفس الدور الذى تقوم به "العلامات" [٢٤] .

(٢)

ولقد لعبت اللغة دورا هاما فى فكر كل الكتاب والمفكرين البنائيين بغير استثناء ، لدرجة أن چون ستاروك يقول إن لديهم جميعا نوعاً من الهوس باللغة ، وبخاصة فيما يتعلق بطبيعتها النظمية institutional وبقدرتها اللامتناهية على العطاء . فاللغة كنظام أو نسق لا يرتبط وجودها بوجود الفرد ، بل إن الفرد هو الذى يدخل إلى هذا النظام أو النسق منذ الولادة ، فيتربى فيه ، وبذلك تعتبر اللغة عنصراهاما وأساسيا فى عملية التنشئة الاجتماعية ، ومن هنا كانت اللغة توصف بأنها (لاشخصية) . ويظهر هذا الهوس بوضوح فى كتابات ليڤى ستروس الذى يقول صراحة بأن فكر دوسوسير كان أحد المؤثرات الفعالة فى تشكيل حياته العقلية[٢٥]

وعلى أى حال فقد يكون من الأفضل أن نعطى هنا بعض الأمثلة التى توضح كيف أمكن لهؤلاء المفكرين البنائيين أن يفيدوا من آراء دوسوسير ويطبقوا منهج اللغويات البنائية فى مجالات تخصصهم المختلفة . وليس من شك فى أن أفضل مايمثل ذلك التطبيق هى كتابات ليفى ستروس فى مجال الأنثربولوچيا وبوجه خاص كتابه عن *"التفكير الوحشى" أو التفكير الفج* " *La pensée sauvage* " وكذلك كتابه الضخم ذو الأربعة مجلدات عن الأساطير *Mythologiques* ، وكذلك كتابات رولان بارت فى النقد الأدبى والثقافة الجماهيرية وهى الكتابات التى ضمنها كتابه *أساطير* *Mythologies* إلى جانب بعض أعماله الأخرى التى سوف نعرض لها فى حينها .

★★★

على الرغم من انتماء ليفى ستروس للمدرسة الفرنسية فى علم الاجتماع فالظاهر أن معظم التأثيرات التى خضع لها جاءت من خارج فرنسا . فقد تأثر كغيره من البنائيين الفرنسيين باللغويات البنائية عند دوسوسير واعتبرها أحد الأركان الأساسية فى الأنثربولوچيا وإن لم تكن حجر الزاوية فى ذلك العلم . فاللغة هى الخاصة الرئيسية التى تميز الإنسان عن غيره من الكائنات ، ولذا فإنه يعتبرها الظاهرة الثقافية الأساسية التى يمكن عن طريقها فهم كل صور الحياة الاجتماعية . وقد وصل الأمر به إلى حد القول فى كتابه *"الآفاق الحزينة"* إنه : "حين نقول الإنسان فإننا نعنى اللغة ، وحين نقول اللغة فإننا نقصد المجتمع" . وقد دفعه هذا كله إلى استخدام مناهج وأساليب اللغويات البنائية فى تحليل المادة الثقافية غير اللغوية وإلى أن يعطى للدال (أو الكلمة) من الأهمية أكثر مما يعطى

للمدلول (المعنى) ، خاصة وأن الدال الواحد (أو الكلمة الواحدة) قد يكون لها مدلولان مختلفان بالنسبة لشخصين مختلفين تبعا لاختلاف تجربتهما ، بل قد يكون لها مدلولات مختلفة للشخص الواحد فى ظروف وملابسات مختلفة . وسوف نرى حين نتكلم عن معالجته للأساطير كيف كان يحرص على تقديم تفسيراته وتأويلاته لأساطير الهنود الحمر على أنها مجرد تفسيرات أو تأويلات (ممكنة) أو (محتملة) كى يترك الطريق مفتوحا أمام الاجتهادات الأخرى التى قد تفلح فى تقديم تفسيرات بديلة .

وقد تعرف ليڤى ستروس أثناء إقامته فى نيويورك على عالم اللغويات الشهير رومان ياكوبسون الذى فتح أمامه أبواب الفونولوچى phonology البنائية وآراء مدرسة براغ اللغوية على مصاريعها ، ونشأت بين الاثنين علاقات صداقة وزمالة قوية انعكست فى تعميق الروابط بين اللغويات والأنثربولوچيا . ويبدو هذا واضحا فى اشتراكهما معاً فى دراسة قصيدة "القطط Les chats " للشاعر الفرنسى شارل بودلير Charles Baudelaire * . كذلك عرف نظريات عدد من اللغويين الأمريكيين من أمثال بنيامين هورف B.Whorf وإن لم يقبل آراءهم تماما باعتبارها دراسات تجريبية جزئية أو – حسب تعبيره – "ذرية" تهتم فى المحل الأول بدراسة أجزاء الثقافة وليس الثقافة ككل ، أو كوحدة كلية متكاملة (٢٦) .

فكأن معظم التأثيرات التى خضع لها ليڤى ستروس فى مجال اللغويات البنائية جاءته من كتاب دوسوسير ومن علاقته القوية برومان ياكوبسون . ففى محاضرته *الافتتاحية* لكرسى الأستاذية فى الكوليج دوفرانس (١٩٦٧) أشار لمشروع دوسوسير عن إنشاء علم *العلامات (سيميولوچيا)* وحاول أن ينتقل به إلى

* راجع فى ذلك مقالنا عن : "كلود ليڤى ستروس ، عميد البنائيين فى فرنسا " – *مجلة العربى* .

مجالات جديدة ، وذهب فى ذلك إلى أن يتصور الأنثربولوچيا على أنها "تلك المساحة الواسعة من السيميولوچيا التى تحاول اللغويات أن تزعمها لنفسها" . فالإنسان فى نظره كائن مغرم بالعلامات وبالبحث عن معانى الأشياء ، كما أن الهدف الأخير من الأنثربولوچيا هو دراسة العمليات التى يمكن عن طريقها إضفاء معنى على الأشياء . وهذا مبدأ هام نجده واضحا فى كل كتاباته . ففى كتابه الضخم *أسطوريات Mythologigues* مثلا نظر إلى عمليات الطهى عند الهنود الحمر فى البرازيل على أنها عمليات تقوم وترتكز على نسق للمعانى يتميزبدرجة عاليه من الاتساق الداخلى ، وأن الطهى بوجه عام هو نسق سيميولوچى (أو نسق للعلامات) متميز ويمكن دراسته على هذا الأساس[٢٧] .

ولقد أخذ ليڤى ستروس أشياء كثيرة عن دوسوسير ... أخذ عنه كل فكرة (السيميولوچيا) كما ذكرنا ، وأخذ عنه التمييز الهام بين الدال والمدلول ، والتمييز بين المنظور الآنى (البنائى) والمنظور التعاقبى (التاريخى) ، كما أخذ عنه التمييز بين اللغة والكلام ، وطبقها كلها فى تحليلاته لأنساق القرابة والطوطمية وبوجه خاص للأساطير . ولكنه فى الوقت نفسه كان يرى أن طبيعة العلامة signe ليست تعسفية بنفس الدرجة التى نجدها فى كتابات دوسوسير ، ولذا لم يكن التمييز بين الدال والمدلول عنده قاطعا وحاسما تماما . كما أن دراسة مظاهر الثقافة المختلفة كما لو كانت لغات لا تعنى – فى نظره – أنها مظاهر دلالية (سيمانتيكية) خالصة مثل العلامة اللغوية . فالفأس الحجرية مثلا قد تستخدم كعلامة ، ولكنها فى الوقت ذاته أداة فى الحصول على الطعام وسلاح فى القتال وهكذا [٢٨] . ولذا نجد ليڤى ستروس يتكلم أحيانا عن "الشفرة code" وعن "الرسالة message" بدلا من الكلام عن الدال signifiant والمدلول signifié .

فالمماثلة اللغوية تظهر إذن عند ليڤى ستروس فى أمرين هما : استخدامه

لفكرة الاتصال فى دراسته للأنساق الاجتماعية والثقافية على ما سنرى ، واستخدامه لبعض المفاهيم اللغوية الأساسية المستمدة من كتابات دوسوسير ومن كتابات ياكوبسون [٢٩] . والذى يهمنا هنا هو أن ليفى ستروس كان يرى أن كل مظاهر الحياة الاجتماعية يمكن دراستها بمناهج اللغويات الحديثة وبمعونة مفهومات وتصورات تشبه تلك التى تستخدم فى اللغويات البنائية ، وذلك على اعتبار أن الظواهر الاجتماعية والثقافية لها طبيعة داخلية تشبه طبيعة اللغة ، وانه يمكن بناءً على ذلك أن نتخذ من طريقة تحليل اللغة نموذجا لتحليل الثقافة ككل . وتطبيق منهج اللغويات يتطلب تحديد العناصر التى تؤلف وحدة الظواهر التى تبدو لأول وهلة كما لو كانت سديمية لا شكل محدداً لها ، ثم إخضاع هذه الظواهر لمبادئ "الثورة الفونولوچية" التى أدخلها اللغويون عن طريق استخدامهم لمفهوم الفونيم . وكان معنى ذلك أن ليفى ستروس فى تطبيقة لهذا المنهج لم يعد ينظر إلى مكونات السلوك الثقافى والاجتماعى على أنها تؤلف كيانات أو وحدات مستقلة ومتمايزة وإنما ينظر إليها من حيث دخولها فى علاقات متضاربة بعضها مع بعض، لأن هذا هو الذى يؤلف أبنيتها التى يمكن تشبيهها بالبناء الفونيمى للغة . فهو لا يدرس إذن ظواهر مفردة ومنعزلة وإنما يدرس أنساقا اجتماعية أو ثقافية مثل نسق القرابة أو الطوطمية أو الأساطير ، ويعطى فى ذلك كله أهمية خاصة للعلاقات القائمة بين العناصر أو الوحدات التى تدخل فى تكوين كل نسق من هذه الأنساق ، ويحرص أشد الحرص على أن يبين أن وظيفة مايبدو لأول وهلة أنه (نفس) العنصر أو (نفس) الوحدة تختلف باختلاف العلاقة التى يرتبط بها ذلك العنصر أو تلك الوحدة مع غيرها من العناصر والوحدات . وسوف نرى كيف أنه أفلح فى أن يبين أن معنى العنصر يتحدد فى كل حالة تبعا للموضع أو المكان الذى يحتله فى سياق معين بالذات [٣٠] . فليس المهم إذن – بمقتضى هذا المنهج

الجديد المستمد من اللغويات البنائية – دراسة الجزئيات أو (الآحاد) المفردة كما كان عليه الحال فى علم اللغة المقارن وفى الأنثرپولوچيا التقليدية على السواء ، وإنما المهم هو دراسة النسق والبناء ككل ثم بحث الجزئيات أو العناصر المكونة لهذا النسق عن طريق إبراز علاقاتها المختلفة بعضها ببعض ، وذلك على اعتبار أن طبيعة العنصر أو الجزء لاتتحدد عن طريق معرفة مادته وإنما عن طريق معرفة وظيفته فى الكل الذى يدخل هو فى تكوينه .

وقد تمثل تأثير دوسوسير فى فكر ليڤى ستروس فى اعتناقه وتمسكه بثلاثة مبادئ هامة استمدها كلها من لغويات دوسوسير .

أ – المبدأ الأول يتمثل فى ضرورة دراسة اللغة فى ذاتها أولاً قبل أن تدرس فى علاقاتها بالأنساق الأخرى . وهذا معناه ضرورة إعطاء الأولوية لدراسة البناء الداخلى للغة على دراسة وظائفها الخارجية .

ب – المبدأ الثانى هو ضرورة (تفكيك) الكلام إلى عدد من العناصر والوحدات "الصغرى" ، أى إلى أصغر العناصر أو الوحدات الممكنة ، تماما مثلما يتم تفكيكه إلى الوحدات أو العناصر الصوتية الصغرى المعروفة باسم فونيمات *phonémes* على المستوى الفونولوچى .

جـ – والمبدأ الثالث هو ضرورة تحديد عناصر اللغة بالرجوع إلى العلاقات المتبادلة التى تدخل فيها هذه العناصر أو الوحدات بعضها مع بعض . وهذه العلاقات نوعان هى *العلاقات الاستبدالية paradigmatique* (وهى العلاقات التى تقوم بين الوحدات التى يمكن أن يحل إحداها محل الأخرى) *والعلاقات التوزيعية syntagmatique* ، وهى العلاقات التى يمكن أن ترتبط بعضها ببعض . وقد أفاد ليڤى ستروس من هذه المبادئ الثلاثة وسخرها لأهدافه الخاصة فى كل بحوثه الأنثرپولوچية .

ويمكن أن نتبين بسهولة كيف استطاع (ترجمة) هذه المبادئ الثلاثة ونقلها إلى المجال الأنثربولوچى :

أ – أما *المبدأ الأول* فإنه يقرر أن الموضوع الحقيقى لأى بحث علمى يجب أن يكون مجموعة أو منظومة set من المعلومات أو المعطيات التى يقوم بينها نوع من الاتساق الداخلى والتى تتمتع بدرجة معينة من الاستقلال والتمايز الخارجى عن غيرها من مجموعات – أو منظومات – المعلومات والمعطيات . واختيار هذه المجموعة من المعلومات مسألة على جانب كبير من الأهمية ، وقد أخفق معظم العلماء الذين سبقوا ليڤى ستروس فى تحليل وفهم *الطوطمية Totemism* لأنهم لم يحسنوا اختيار المعلومات التى يقومون بتحليلها ، إذ كثيرا ما كانت تفتقر إما إلى الاتساق الداخلى فيما بينها وإما إلى تمايزها عن غيرها من المعلومات ، فاختلطت الأمور بذلك فى أذهانهم . وعلى ذلك فإن تمسك ليڤى ستروس بهذا المبدأ يعنى فى الحقيقة أنه وضع قاعدة منهجية هامة يجب تطبيقها فى كل البحوث الأنثربولوچية البنائية.

ب – وأما *المبدأ الثانى* الذى ينادى بضرورة التوصل إلى أصغر الوحدات فقد استعان به ليڤى ستروس فى دراسته للأساطير بوجه خاص . فإذا كان العالم اللغوى البنائى يحاول تحليل اللغة بحيث يحدد وحداتها الصغرى من فونيمات *ومورفيمات morphémes* (الوحدات الصياغية) ثم يبين لنا بعد ذلك كيف ترتبط هذه الوحدات فيما بينها فإن ليڤى ستروس يعمل جاهدا فى دراسته للأساطير على تحديد مايسميه "الوحدات الأسطورية الصغرى" أو *الميثيمات mythémes* التى تتكون منها الأسطورة ، وإن كان من الإنصاف أن نقول إنه لم يحمل المسألة إلى نهاية الشوط فيضع لنا مايمكن اعتباره *(أجرومية grammar)* للأساطير . ومع ذلك فإنه يعتبر الأساطير (لغة) ، ولذا كان جانب كبير من جهده منصرفا إلى

تنظيم أنساق التناظر correspondence التى تكمن وتختفى وراء الأساطير فى (شفرات) منفصلة بحيث تظهر العلاقات بين العناصر أو الوحدات داخل كل شفرة على أنها مناظرة لوحدات الشفرات الأخرى . وهذا هو أيضا مافعله فى دراساته لأنساق القرابه فى كتاب *(الأبنية الأولية للقرابة)* حيث كان يؤكد وجود مايسميه "ذرات القرابة" ويعتبرها هى الوحدات الصغرى لأنساق القرابة ، وقد استخدمها فى إقامة فروض طريفة حول القرابة لا مجال لذكرها هنا .

جـ - وأخيرا فإن *المبدأ الثالث* يقوم ببساطة على اعتبار أن الوصف البنائى الحقيقى هو تشخيص دقيق للعلاقات التوزيعية والعلاقات الاستبدالية . وكان يرى أنه حين نفلح فى فصل العناصر والوحدات الصغرى المكونة للنسق فإنه يصبح من السهل إعادة ترتيبها بطرق مختلفة على ما بيّن هو نفسه فى مقارنته للأساطير الشائعة بين قبائل الهنود الحمر فى الأمريكيتين [٣١] .

وأنا أدرك مدى ما فى هذه الأمور من صعوبة وغموض ، ولكن لا بد من ترك المسألة هنا عند هذا الحد لكى نعود إليها فيما بعد ، وذلك بعد أن يتضح فى أذهاننا عدد من المسائل الأخرى الهامة .

★★★

فى مطلع مقاله الهام عن "التحليل البنائى فى اللغويات وفى الأنثربولوچيا" [٣٢] . يعترف ليفى ستروس بأن اللغويات تحتل مكانا خاصا بين العلوم الاجتماعية ، وأنها ليست مجرد علم اجتماعى كغيرها من العلوم بل إنها بالأحرى العلم الاجتماعى الذى أحرز أكبر قدر من التقدم ، بل إن من المحتمل أن تكون هى العلم الوحيد الذى يستطيع أن يدّعى لنفسه بحق صفة "العلم " ، فقد تمكنت من

صياغة منهج تجريبى وأن تصل إلى فهم طبيعة المادة التى تخضع لتحليلاتها ، وأن هذا الوضع فرض عدة التزامات على اللغويات ، إذ وجد اللغويون أن غيرهم من المتخصصين فى العلوم الأخرى القريبة من ميدان تخصصهم ، أو التى ترتبط به ، يحاولون السير على منوالهم . ولقد قال مارسيل موس من قبل : "لقد كان خليقا بعلم الاجتماع أن يحرز قدرا أكبر من التقدم لو أنه احتذى حذو علماء اللغويات[٣٣] .

وكما سبق أن ذكرنا فإن ظهور اللغويات البنائية أحدث ثورة فى مجال العلوم الاجتماعية تشبه الثورة التى أحدثتها الفيزياء النووية فى العلوم الطبيعية ، وهى ثورة يعبر عنها تروبتسكوى أصدق تعبير حين يرد المنهج البنائى إلى أربع عمليات أساسية يمكن إيجازها على النحو التالى :

١ - اللغويات البنائية تساعد على الانتقال والتحول من دراسة الظواهر اللغوية المدركة إلى أبنيتها التحتية اللاشعورية .

٢ - اللغويات البنائية لاتهتم بالعبارات كوحدات أو كيانات مستقلة متمايزة وإنما تأخذ العلاقات بينها أساسا للتحليل .

٣ - اللغويات البنائية تتبنى فكرة النسق . فعلم الفونيمات الحديث لا يدرك فقط أن الفونيمات هى دائما جزء من نسق وإنما يحاول أيضا أن يدلل على وجود أنساق فونيمية ملموسة ويكشف عن بنائها .

٤ - اللغويات البنائية تهدف إلى الكشف عن "القوانين العامة" ، إما عن طريق الاستقراء وإما عن طريق الاستدلال المنطقى مما يعطيها خاصة مطلقة . (ليفى ستروس ، المرجع السابق ذكره ، صفحة ٣٣) .

وبقول آخر فإن مراحل التحليل الفونولوجى كما يتصورها تروبتسكوى وكما يمكن تطبيقها فى العلوم الاجتماعية (بما فى ذلك اللغويات البنائية

وكذلك الأنثربولوچيا التى يمثلها ليڤى ستروس) تسير على النحو التالى :

أ - دراسة الظواهر المدركة .

ب - دراسة الظواهر غير المدركة أو اللاشعورية .

جـ - محاولة تبيين العلاقات بين الظواهر لمعرفة النسق الذى يضم كل هذه الظواهر المعقدة ، وذلك كله .

د - من أجل الوصول إلى القوانيين العامة .

والواقع أننا نستطيع أن نجد هذه المبادئ الأربعة أو المراحل الأربع فى البحوث والدراسات الأنثروپولوچية البنائية ، كما أن ليڤى ستروس حاول تطبيقها والالتزام بها فى دراساته لأبنية القرابة . وهو نفسه يقول فى ذلك :

" فى دراسة المشكلات القرابية يجد الباحث الأنثربولوچى نفسه فى موقف يشبه من الناحية الصورية موقف العالم اللغوى البنائى . فمصطلحات القرابة ، وشأنها فى ذلك شأن الفونيمات ، هى عناصر المعنى ، كما أنها - مثل الفونيمات أيضا - تكتسب معنى حين تدخل فقط فى أنساق . وأنساق القرابة ، مثل أنساق الفونيمات ، يتولى العقل بناءها على مستوى التفكير اللاشعورى . وأخيرا فإن تكرار أنماط القرابة وقواعد الزواج والمواقف المتشابهة الراسخة بين فئات معينة من الأقارب وما إليها فى كثير من المناطق المتباعدة فى العالم وفى مجتمعات متباينة إلى أبعد حدود التباين ، كل ذلك يؤدى إلى الاعتقاد بأنه فى حالة القرابة - وكذلك فى حالة اللغة - فإن الظواهر التى نلاحظها إنما تنجم عن فعل قوانين عامة وإن لم تكن واضحة صريحة . وعلى ذلك فإنه يمكن صياغة المشكلة على النحو التالى : تنتمى ظواهر القرابة والظواهر اللغوية إلى نوع واحد ولكن إلى رتبتين مختلفتين من الحقيقة . وعلى ذلك فهل يمكن للباحث الأنثربولوچى الذى يستخدم منهجا مماثلا من حيث الشكل - وإن لم يكن من حيث المضمون - للمنهج

المستخدم فى اللغويات البنائية أن يحرز فى مجال تخصصه تقدما مماثلا لما تم إحرازه فى اللغويات ؟ " *(الأنثربولوجيا البنائية* ، صفحة ٣٤) .

• • •

تروبتسكوى ، الذى يُعجَب به ليڤى ستروس أشد الإعجاب ، يقارن بين اللغويات البنائية واللغويات القديمة فيلاحظ أن اللغويات البنائية تتصف بصفتين أساسيتين هما العمومية الشاملة والمنهجية ، وأنها تتعارض بذلك مع الطابع الفردى التجزيئى أو الذرى الذى كان يسود فى المدرسة القديمة . وقد كان تروبتسكوى وياكوبسون يقفان ضد هذه التفسيرات الفردية الذرية فى اللغويات . والشئ ذاته يصدق على القرابة ، إذ كان الأنثربولوچيون الأوائل يهتمون بالظواهر الفردية ويحاولون تفسيرها عن طريق ردها إلى ما يعتقدون أنه أصلها الأول أو يفسرونها بأنها من مخلفات ورواسب عادات قديمة كانت توجد في الماضى . وهذا أمر يرفضه ليڤى ستروس بمقتضى منهج التحليل البنائى . فدراسة أنساق القرابة هى فى جوهرها دراسة "للعلاقات" القائمة بين أطراف القرابة ، كما أن هذه الأنساق ذاتها تتكون ليس فى "الطبيعة" وإنما فى الفكر "اللاشعورى" ، كذلك فإن تكرار أنماط القرابة وقواعد الزواج وكل ما يرتبط بها من مظاهر السلوك الاجتماعى تشير كلها إلى أن هذه الظواهر "المدركة" – أى التى يلاحظها الباحث الأنثربولوچى – ليست إلا انعكاسات لقوانين عامة كامنة عند الإنسان ، فالأمر هنا يشبه الوضع فى اللغة إلى حد كبير جدا . فالأفراد الذين يدخلون فى علاقات قرابة (أى أطراف القرابة) يشبهون الوحدات الصوتية ويُعتبرون على هذا الأساس عناصر لها وظائفها داخل النسق ، بل إن هذه العناصر تكتسب معناها ووظيفتها من خلال اندماجها

وتكاملها فى النسق *(الانثربولوچيا البنائية* . صفحتا ٣٤ . ٣٥) .

ولكن ليفى ستروس يعترف مع ذلك أن هناك صعوبة "مبدئية" قد تعوق نقل المنهج الفونولوچى إلى الدراسة الأنثروپولوچية للشعوب البدائية . فالتشابه السطحى superficial بين الأنساق الفونيمية وأنساق القرابة هو من القوة بحيث قد يؤدى بالباحث إلى الوقوع فى بعض الأخطاء ، وذلك حين يقنع بإبراز الجوانب الشكلية فى تتبعه لأوجه التشابه بين مصطلحات القرابة والفونيمات اللغوية . فالوصول إلى قانون بنائى فى اللغويات يتطلب من الباحث تحليل الفونيمات إلى ملامح مميزة أو سمات حاسمة يمكن له فيما بعد أن يعيد ترتيبها وتجميعها معا فى شكل "تقابلات ثنائية" . والالتزام بهذا المنهج فى مجال الدراسات الأنثرپولوچية قد يغرى الباحث الأنثرپولوچى حين يدرس أنساق القرابة مثلا بأن يحلل مصطلحات القرابة إلى سماتها المميزة على أمل أن يساعده ذلك على تحديد علاقات القرابة الإيجابية والسلبية . فإذا كان الباحث الفونولوچى يحلل الكلمة الواحدة عن طريق تبيين خصائص كل صوت فيها بأسلوب الإيجاب والسلب تجاه تلك السمات والخصائص ، فإن الباحث الأنثرپولوچى قد يميل إلى تطبيق هذه الطريقة بحذافيرها على أطراف القرابة ، بأن يبين الملامح الإيجابية والسلبية فى كل مصطلح من المصطلحات . فكلمة (أب) مثلا لها ملامح ومقومات إيجابية تتمثل فى الذكورة وكبر السن النسبى ، ولكن لها ملامح سلبية بالنسبة للأنوثة وصغر السن النسبى ، كما أنها لا تكشف بذاتها عن علاقات المصاهرة – وقد يستطيع الباحث أن يكشف على هذا المستوى "المنخفض" جدا من الناحية السوسيولوچية بعض القوانين البنائية العامة مثلما يكشف الباحث اللغوى قوانينه على المستوى تحت الفونيمى infra - phonemic level ، أو مثلما يكشف عالم الفيزياء قوانينه على المستوى تحت الجزيئى infra - mollecular level أو مستوى

الذرات . ولكن هذا التحليل الذى يقوم على المحاكاة الشكلية للمنهج الفونولوچى بعيد كل البعد عن الواقع الملموس وعن روح المنهج العلمى فى العلوم الاجتماعية ، لأن النتيجة هنا سوف تكون على المستوى التجريدى الخالص كما أن النسق ذاته سيكون ذهنيا فحسب . فمحاكاة المنهج الفونولوچى والتمسك بحذافيره وشكلياته "يخذل ماهية" منهج اللغويات البنائية الذى لا يعنى أبدا الاكتفاء بدراسة النسق أو البناء عن طريق المماثلة فقط وإنما هو يتطلب دراسته بطريق مباشر من خلال تبيين العلاقات القائمة بين مختلف أطراف ذلك النسق أو البناء (*الأنثربولوچيا البنائية* صفحتا ٣٥ ، ٣٦) .

ونسق القرابة يضم فئتين مختلفتين من الحقيقة . فهناك أولا (المصطلحات) التى تعبر عن مختلف العلاقات العائلية . ولكن هذه المصطلحات لا تكفى بذاتها لأن الأفراد الذين يستخدمون هذه المصطلحات يشعرون أنهم يرتبطون معاً بأنماط سلوكية محددة ومقررة مسبقا وتوجه علاقاتهم بعضهم ببعض مثل الاحترام أو الألفة ، أو مثل الحقوق والالتزامات ، أو مثل الحب والنفور وما إلى ذلك . *أى أنه إلى جانب نسق المصطلحات أو نسق " التسميات " يوجد نسق الاتجاهات* *attitudes* . وصحيح أن راد كليف براون كان يرى أن نسق الاتجاهات ليس إلا تعبيرا عن نسق المصطلحات أو التسميات وترجمة له إلى مستوى الفعل ، إلا أن الدراسات الحديثة تبين أن هناك جماعات كثيرة لا تعكس مصطلحات القرابه فيها الاتجاهات الخاصة بهذه المصطلحات ذاتها . وكثير من أنساق مصطلحات القرابة لا تعكس أبدا اتجاهات عائلية تتمشى معها وتناسبها .

والمثال الذى يضربه ليفى ستروس للتدليل على ذلك مثال طريف ، وهو نظام "*الخؤولة*" أو "*حق الخال*" (٣٤) الذى درسه رادكليف براون من قبل كما دار حوله كثير من الجدل والنقاش . وهو مثال يصلح على أية حال لتبيين ما كان يفعله

الأنثربولوچيون التقليديون الذين كانوا يقنعون بدراسة وظيفة القرابة ، وما يفعله التحليل البنائي مسترشدا باللغويات البنائية . والهدف الذى يهدف إليه ليفى ستروس من ذلك هو – على ما يقول هو نفسه (صفحة ٣٩) أن يبين كيف يساعد النقل الصورى لمنهج اللغويات البنائية على إلقاء أضواء جديدة على هذه المشكلة .

والواقع أن مكانة (الخال) وأهميته كانت من الموضوعات التى جذبت اهتمام علماء الأنثربولوچيا حتى قبل راد كليف براون . ولكن العلماء الأوائل كانوا يأخذون هذا النظام إما على أنه من بقايا ورواسب نظام قديم يقوم على النسب الأمومى – وهو تفسير يعتمد على الظن والتخمين والافتراض الذى لا يستند إلى واقع ، وإما على أنه من بقايا ورواسب نظام الزواج بين أبناء العمومة المتقاطعة - cross cousin marriage . وهذه كلها تفسيرات جزئية أو (ذرية) وميكانيكية ، وهى فى عمومها تشبه تطور النظرية اللغوية إلى حد كبير . وليس هناك على أى حال ما يدعو للدخول فى تفاصيل هذه التماثلات . ويكفى أن نقول إن نظام الخؤولة نظام أفلح فى أن يستمر فى الوجود من بين إمكانات كثيرة ومتنوعة ، تماما مثلما احتفظت اللغة أثناء تطورها – سواء ككل أو خلال حياة الفرد – ببعض العناصر الثابتة فى كل الثقافات المختلفة وارتبطت فى شكل أبنية مختلفة ، وإن كان هذا يثير التساؤل عن أسباب الاختيار وعن قوانين التوافق والترابط (صفحتا ٣٩ – ٤٠) . وكل هذا لايمنع من القول إن راد كليف براون كان أول من قام بمحاولة جدية لإدراك وفهم وتحليل صيغ وأساليب ما يمكن تسميته *"المبدأ العام لتحديد الاتجاه"* .

ولكن هناك مبدأ يجب أن نأخذه فى الاعتبار منذ البداية لكى نفهم المنهج الذى يلجأ إليه ليفى ستروس فى تحليله لنظام الخؤولة . ويمكن تلخيص هذا المبدأ فيما يلى : من كل الإمكانات النطقية المتاحة يختار الإنسان عددا محدودا فقط

يجعلها هى الأصوات المستخدمة فى كل لغة من اللغات . كذلك هناك أنماط من الاتجاهات تتكرر بين كل طرفين من أطراف علاقة القرابة . فاللغة من ناحية ، وأى جماعة إنسانية من الناحية الأخرى ، تتوفر فى كل منهما مجموعة هائلة من الرموز الاجتماعية ، ولكنهما لايفيدان إلامن فئة محدودة للغاية من هذه الإمكانات ، بل الأكثر من ذلك فإن هذه الإمكانات تظل ثابتة فى مختلف المجتمعات والثقافات .

الأمر الثانى الذى يأخذه ليفى ستروس فى الاعتبار والذى يجب أن ننبه إليه هنا هو أن الوحدات الصوتية أو "الفونيمات" يتم تحديدها عن طريق مايسميه بالتقايلات الثنائيات أو ثنائيات التضاد . ويبدو أن رادكليف براون فى دراسته لهذا النظام كان لديه مثل هذا الموقف وإن لم يحمله إلى النهاية الأخيرة التى كان يمكن أن يصل إليها . فقد كان يرى أن مفهوم الخؤولة يتضمن نسقين متعارضين من الاتجاهات ... فى النسق الأول يمثل الخال السلطة العائلية وبذلك فهو يتمتع ببعض الحقوق على ابن أخته الذى يُظهر نحوه الطاعة ويشعر بالرهبة والخوف ، بينما فى النسق الثانى يتمتع ابن الأخت ببعض الامتيازات التى تتمثل فى عدم الكلفة والشعور بالألفة نحو الخال وذلك فى المجتمعات التى تكون السلطة العائلية فى يد الأب وسلالته . وبوجه عام فإنه حيث يمثل الأب السلطة (فى المجتمع الأبوى) فإن الخال يمثل جانب الرقة والحنان ، وحيث يمثل الخال السلطة (فى المجتمع الأمومى) تكون العلاقة مع الأب علاقة مودة . فكأن هذين النوعين من الاتجاهات يؤلفان نمطا من *التقابل الثنائى* – إذا نحن استخدمنا مصطلحات اللغويات البنائية . ورادكليف براون يرد هذ التعارض أو التضاد إلى نظام النسب الذى يحدد اختيار التقابلات . ففى المجتمعات الأبوية تكون السلطة فى يد الأب وسلالته بينما يعتبر الخال مجرد "أم ذكر" ويعامل على هذا الأساس ، بل وقد يُطلَق عليه

نفس اللفظ المستخدم للأم ، بينما فى المجتمعات الأمومية يحدث العكس ، إذ تتركز السلطة فى يد الخال بينما تقوم مع الأب وجماعته السلالية علاقات مودة وألفة [٣٥] .

ومع اعتراف ليفى ستروس بأهمية تفسير راد كليف براون فإنه غير كاف ويترك كثيرا من التساؤلات بغير إجابة نظرا لأن موقفه ناجم عن اتباعه المنهج التجريبى . وليفى ستروس يرى أن علاقات الخؤولة لاتقتصر على طرفين اثنين فقط ولاعلى مصطلحين قرابيين هما الخال وابن الأخت ، وإنما هو نسق يدخل فيه أربعة أطراف وأربعة مصطلحات هى : الأخ والأخت وزوج الأخت وابن الأخت ، أى أن النظرة هنا أكثر اتساعا وشمولا وتضم أربع علاقات مرتبطة بعضها ببعض ارتباطا عضويا وهى علاقة الأخ بأخته ، وعلاقة الزوج بزوجته ، وعلاقة الأب بالابن ثم علاقة الخال بابن الأخت .

ولكن هذه العلاقات الأربع لاتوجد فى فراغ وإنما يضمها كلها قانون بنائى واحد يقول : *تتناسب العلاقة بين الخال وابن الأخت مع علاقة الأخ بالأخت مثلما تتناسب العلاقة بين الأب والابن مع علاقة الزوج بالزوجة* .

وقد يبدو هذا القانون غامضا ولكن يمكن تقريبه إلى الأذهان وتوضيحه لو أخذنا فى الاعتبار مجتمعين يقومان على نظامين مختلفين للنسب مثل مجتمع التروبرياند الأمومى ومجتمع الشركس الأبوى . وبدون الدخول فى تفاصيل يمكن أن نجد ما يلى :

١ – حيث يكون النسب أموميا وتكون السلطة فى يد الخال :

أ – تظهر علاقات المودة والألفة بين الأب والابن وبين الزوج وزوجته .

ب – تظهر علاقات الرهبة والاحترام والكلفة بين الخال وابن أخته وبين الأخ

(الذى هو خال) وأخته .

٢ - حيث يكون النسب أبويا وتكون السلطة في يد الأب وأهله :

أ - تظهر علاقات المودة والألفة بين الخال (الأم الذكر) وابن الأخت وبين الأخ وأخته .

ب - تظهر علاقات الاحترام والتوتر بين الأب والابن وكذلك بين الزوج وزوجته .

وبقول أكثر تفصيلا نجد أن هذا القانون العام يشير إلى أنه :

أ - حيث يكون النسب أموميا (التروبرياند) تظهر علاقات المودة والألفة بين الأب وابنه بينما تكون العلاقة بين الخال وابن الأخت علاقه صارمة .

ب - وحيث يكون النسب أبويا (الشركس) تظهر علاقات الاحترام والرهبة بين الأب والابن بينما العلاقه بين الخال وابن الأخت علاقه مودة وملاينة .

وهذان النمطان أشار إليهما رادكليف براون ويمثلان خطوة أولى فحسب . فإذا نظرنا إلى أبعد من ذلك فسوف نجد .

جـ - حيث يكون النسب أموميا (التروبرياند) فإن الزوجين يعيشان فى مودة وألفة وتعاون بينما تخضع علاقة الأخ بأخته لكثير من قواعد التحريم (التابو) القاسية .

د - وحيث يكون النسب أبويا (الشركس) فإن علاقة الأخ بأخته تتميز بالرقه والمودة (التى تنعكس فى العلاقة بين الخال وابن أخته) وذلك بعكس الحال فى العلاقة بين الزوجين إذ يسودها الكلفة بل والتوتر أحيانا (وهذه تنعكس على العلاقة بين الأب وابنه) .

فكأن علاقات المودة أو الصرامة بين الخال وابن الأخت هى نمط تكرارى نجد له مثيلا فى كل أبنية القرابة . وهذا النمط من *التقلابلات الثنائية (أو ثنائية*

التضاد opposition binaire) توجد فى كل الحالات بغير استثناء . وعلى ذلك فلكى نفهم نظام الخؤولة يتحتم علينا أن ندرسه كنوع واحد من العلاقات داخل نسق ، بينما ننظر إلى النسق نفسه ككل حتى ندرك البناء الذى يقوم على تلك المصطلحات القرابية وأطراف القرابة الأربعة (الأخ - الأخت - الأب - الابن) والتى ترتبط بعضها ببعض بهذين النوعين من التقابلات الثنائية (*الأنثربولوچيا البنائية* ، صفحات ٤٠ ، ٤١) .

وهذا البناء الذى يقوم على هذه التقابلات الثنائية بين مصطلحات القرابة وأطرافها الأربعة يمثل فى نظر ليڤى ستروس أبسط صورة للقرابة يمكن الوصول إليها ، ولذا فهو يعتبرها "وحدة القرابة" (صفحة ٤٦) أو "الذرّة القرابية" كما يسميها أحيانا . والمهم هنا هو أن ليڤى ستروس لايكتفى بالمصطلح فى ذاته وإنما يبحث عن العلاقة بين المصطلحات أو بين الأطراف ، تماما كما هو الشأن فى اللغويات حيث تكون العلاقة بين الحدود terms هى المسألة الأكثر أهمية . وهذه "الذرة القرابية" هى البناء الأولى للقرابة واللبنة (الوحيدة) التى يقوم عليها بناء الأنساق القرابية الأكثر تعقيدا عن طريق إضافة عناصر أخرى جديدة إلى هذا البناء الأولى .

★★★

ولن ندخل فى تفاصيل نظرية القرابة عند ليڤى ستروس على الرغم من أنها تعتبر من الإسهامات الرئيسية فى تاريخ النظرية الأنثربولوچية وعلى الرغم من أنه خصص لدراسة هذا الموضوع كتابا ضخما هو *"الأبنية الأولية للقرابة"* ، بالإضافة إلى ما ذكره فى مقاله عن "التحليل البنائى فى اللغويات وفى الأنثربولوچيا" وفى بعض أعماله الأخرى . ولكن كتاب "الأبنية الأولية" كتاب صعب

معقد وملىء بالمصطلحات والتعبيرات الفنية التى قد يصعب على القارئ غير المتخصص تتبعها . والواقـع أن المتخصصين أنفسهم يلقـون فى ذلك غير قليل من المشقـة والعناء . وقد أشار عالم الأنثربولوچيا البريطانى سير إدموند ليتش Sir Edmund Leach فى كتابه القصير عن ليڤى ستروس [٣٦] إلى هذه الحقيقة حين نصح الذين يفضلون وجبات الطعام الخفيفة على "الأكل المسبِّك" أن يراعوا قدرتهم على الهضم ، لأن الكتاب بلغ من التعقيد والصعوبة بحيث إنه لن تكفى مائة صفحة كاملة لتلخيصه بطريقة مفهومة للقارئ غير المتخصص . وعلى أى حال فإن الذى يهمنا هنا فى المحل الأول هو أن نبين كيف استطاع أحد كبار المفكرين البنائيين الفرنسيين تطويع منهج اللغويات البنائية لدراسة بعض الظواهر غير اللغوية ، وكيف استطاع الإفادة من ذلك المنهج فى دراسة الثقافة البدائية كما تتمثل هنا فى نسق القرابة .

(٣)

وقد تكون أعمال ليڤى ستروس خيرمثال لتأثر البنائيين الفرنسيين بمنهج اللغويات . ولكن على الرغم من كل ماتتميز به هذه الأعمال من وضوح وعمق ومنهجية فإنها تدور فى الأغلب فى مجال واحد فقط هو الثقافة البدائية . فلم يكد ليڤى ستروس يخرج فى كتاباته عن مجال تخصصه الدقيق (الأنثربولوچيا) ، وحتى فى الحالات التى يتطرق فيها لأى موضوع خارج نطاق الثقافة البدائية فإنه يخضعه للنظرة الأنثربولوچية الدقيقة . وليس من شك فى أن هذا التركيز الشديد على هذا المجال المحدد هو الذى أتاح له الفرصة لأن يعالج فى دقة وعمق مشكلات المنهج ويبين العلاقة المنهجية الوثيقة بين الأنثربولوچيا واللغويات ويطبق ذلك فى كل دراساته

وبحوثه . وهذا هو السبب فى أن أى معالجة جادة للبنائية لابد من أن تبدأ بليفى ستروس ومواقفه ونظريته .

ويقف على الجانب المقابل له تماما الناقد الأدبى (البنائى) رولان بارت Roland Barthes . وقد أفلح بارت بكتاباته الكثيرة المتنوعة إلى أبعد حدود التنوع وبانتقالاته العديدة بين مختلف الاتجاهات الفكرية – رغم البداية البنائية الأولى – من أن يجذب إليه الأنظار – وبخاصة فى السنوات الأخيرة من عمره قبل أن يموت عام ١٩٨٠ فى حادث سيارة . بل لاتزال كثير من الأضواء تلقى الآن على كتاباته وتحاول أن تصل إلى أعماق تفكيره . وعلى الرغم من أن بارت كان يرفض أن يتم "تصنيفه" ضمن البنائيين أو فى أى مدرسة فكرية محددة بالذات فإن كتاباته تعكس تأثره القوى باللغويات وبوجه خاص لغويات دوسوسير ، وإن كان ذلك التأثير اتخذ شكلا آخر مما يدل على مدى تعقد الموضوع وتشعبه .

وربما كان بارت هو أفضل من يمثل التقارب بين البنائية وعلم العلامات (السيميولوچيا) (٣٧) ، خاصة وأنه كان يشغل قبل وفاته كرسى "علم العلامات" الذى أنشىء له خصيصا فى الكوليچ دوفرانس . وكان لبارت أسلوبه الخاص المتميز المليء بالألفاظ والتعبيرات اللغوية الجديدة ، فضلا عن الدقة الشديدة فى اختيار الكلمات . لقد كانت "اللغة" هى "أداة" بارت فى التعبير عن معالجته "البنائية" للموضوعات التى يكتب عنها ، كما كان يرى أن الذى يميز الكاتب البنائى "الملتزم" هو استخدامه مصطلحات فنية يستمدها من اللغويات البنائية ، وهى مصطلحات تؤلف فى مجموعها ما يطلق عليه اسم معجم *الدلالة* *Léxique de signification*. وبطبيعة الحال فإن هذا "*المعجم*" كان مستمدا إلى حد كبير من كتابات دوسوسير عن اللغة "الطبيعية" أى اللغة الإنسانية . وقد ترتب على ذلك كله أن أصبح بارت ينظر إلى العالم وكل ما فيه على أنه مجرد علامات signes .

فالإنسان يحيا بالعلامات والرموز التى تتجمع وتنتظم معا فى شكل أنساق مختلفة تُعرف أحيانا باسم "الأدب" وأحيانا أخرى باسم "السياسة" أو "الدين" أو ما إلى ذلك ، ولكنها تعتمد كلها فى آخر الأمر على اللغة التى هى نسق العلامات الأساسى .

كان بارت يعتبر المجتمع "مشهدا مسرحيا" يمكن شرحه وتفسيره عن طريق كشف الميكانيزمات التى استخدمت لإخفاء مافيه من زيف وتصنُّع . ولذا أعطى بارت جانبا كبيرا من اهتمامه لدراسة الممارسات الكثيرة الشائعة فى حياتنا المعاصرة والتى تؤلف ما يمكن تسميته بشكل عام بالثقافة الجماهيرية التى أصبحت تشغل فى حياتنا المعاصرة نفس المكانة التى تشغلها الأساطير فى الثقافات والمجتمعات البدائية . واعتبر بارت هذه الممارسات نوعا من " العلامات " الدالة على الثقافة الجماهيرية ، وأن دراستها تتطلب تحديد الفئات والأنماط والتمايزات التى عن طريقها يمكن للثقافة أن تعطى معنى للعالم وللحياة . كذلك تقتضى هذه الدراسة البحث عن الأوضاع المتعارف عليها والتى يستعين بها المجتمع لإضفاء المعنى على تلك الممارسات والأحداث التى تؤلف الثقافة الجماهيرية أو الشعبية . فالظواهر الثقافية إذن "علامات" . كما أن الفروض المختلفة التى تثار حولها يجب اختيارها عن طريق معرفة قدرتها على تفسير المعانى التى تبدو لنا طبيعية ومقبولة ، وليس هذا بالعمل السهل الهين ، وإنما هو يتطلب بذل الكثير من الجهد للتخلص من الآراء والمعانى السائدة فى المجتمع والتى يقبلها الناس فى العادة بدون مناقشة ، وتبيين أن هذه المعانى التى نأخذها فى العادة على أنها (طبيعية) هى فى الحقيقه حصيلة تاريخية للنسق الثقافى السائد فى المجتمع (٣٨) .

من هنا جاء اهتمام بارت بدراسة تلك *(الأساطير)* التى يتمسك بها

المجتمع الحديث ويؤمن بها أشد الإيمان . وكان غرض بارت هو أن يكشف عن الأسس التى قامت عليها هذه "الأساطير" وذلك بدراسة عدد من الموضوعات العادية التى يتقبلها الناس بدون مناقشة فى حياتهم اليومية ، فيقوم هو بتحليلها أو إعادة قراءتها باتباع منهج خاص مستمد من السيميولوچيا (علم العلامات) . وكانت وسيلته فى ذلك هى التمييز بين نوعين من الدلالة أو المعنى وهما : *المعنى الحرفى* *denotation* للعلامة أو الإشارة ، *والمعنى الأسطورى* *connotation* الذى يمكن أن نضعه ضمن الرمزيات ، أى ما ترمز إليه (الأسطورة) . وهذا المعنى الأسطورى معنى إضافى فى الحقيقة ، يوجد إلى جانب المعنى الحرفى للعلامة [٣٩] .

والأمثلة كثيرة ومتنوعة فى كتابات بارت وبخاصة كتابه *أساطير* *Mythologies* . ونكتفى هنا بمثالين اثنين لتبيين منهجه وتنوع الموضوعات التى يعالجها فى ضوء هذا المنهج .

أ – المثال الأول هو دراسته لإحدى "العلامات" التى ظهرت فى إحدى المجلات الفرنسية ، وهى عبارة عن صورة بالألوان لجندى أسود فى ملابسه العسكرية يحيى العلم الفرنسى ... هذه العلامة قد لا توحى للإنسان العادى ، أو "للعقل الساذج" ، حسب تعبيره ، بأكثر من دلالتها الظاهرية أو معناها الحرفى . أما المعنى الحقيقى فهو شىء مختلف تماما عن ذلك . والكشف عن ذلك المعنى الحقيقى يتطلب أن نعرف أين ظهرت الصورة ومتى ظهرت . والواقع أن الصورة ظهرت على غلاف مجلة *بارى ماتش* *Paris - Matche* وبذلك تصبح المجلة هى حاملة المعنى الدال signifiant ، أى أن دلالة الصورة تستمد ليس فقط من العناصر المختلفة التى تتكون منها ولكن أيضا من المجلة ككل . ثم يأتى بعد ذلك البحث عن المعنى المقصود أو المتضمن فى هذه العلامة الدالة ، أى البحث عن

المدلول signifié . وهنا يرى بارت أن المعنى الخفى أو الرمزى للصورة هو (النزعة الاستعمارية) الفرنسية . وكل ذلك لن يمكن الوصول إليه إلا إذا عرفنا الملابسات التاريخية التى عاصرت نشر الصورة على غلاف تلك المجلة بالذات ، (فترة ضعف الإمبراطورية الفرنسية وتفككها وانقسام الرأى العام فى فرنسا حول منح المستعمرات استقلالها) ، بينما كانت المجلة ذاتها تشايع الحكم الاستعمارى، وبذلك كان الجندى الأسود يرمز إلى اندماج أبناء المستعمرات السود مع جنود فرنسا البيض تحت لواء العلم الفرنسى . أى أن العلامة الدالة (الصورة) تحمل رسالة يصفها بارت بأنها تستحق الازدراء ، ومؤداها أن فرنسا أمبراطورية عظيمة ، وأن أبناءها جميعا ، بصرف النظر عن لون بشرتهم ، يخدمون تحت العلم الفرنسى بولاء وإخلاص ، وأنه ليس هناك من رد على أعداء الاستعمار (المزعوم) أبلغ وأوقع من هذا الحماس الذى يبديه الجندى الأسود فى خدمة (أسياده ومضطهديه المزعومين)[٤٠] .

• • •

ب – وما يقال عن هذه الصورة يمكن أن يقال عن كثير من الأمور التى يأخذها الرجل العادى على أنها مسائل (طبيعية) لاتثير أى تساؤل عن المعنى الرمزى أو الأسطورى connotation . وكثير من المواد التى تؤلف أساليب الثقافة الجماهيرية ووسائل الإعلام والتى يتقبلها الناس على علاتها يخضعها بارت لهذا التحليل السيميولوچى لكى يبين أن هناك تفسيرات أخرى (ثقافية) كامنة وراء المعنى الظاهرى . ومن الأمثلة الطريفة على ذلك دراسته "للمصارعة الحرة" فى كتابه *أساطير Mythologies*[٤٨] .

ويعقد فى هذه الدراسة القصيرة – أو بالأخرى المقال القصير – مقارنة بين المصارعة والملاكمة ودلالاتهما الثقافية والمعانى التى ترتبط بكل منهما . ولقد كتب بارت مقدمة جديدة للطبعة التى ظهرت عام ١٩٧٠ لهذا الكتاب ضمن سلسلة Points التى تصدر عن دار النشر Le Seuil يقول فيها :

"لهذا الكتاب إطار نظرى مزدوج ، فهو من ناحية نقد أيديولوچى موجّه إلى لغة مايعرف باسم الثقافة الجماهيرية ، كما أنه من الناحية الأخرى محاولة أولى لتحليل التطبيقات العملية لهذه اللغة تحليلاً سيميولوچياً . لقد انتهيت منذ قليل من قراءة دوسوسير واقتنعت نتيجة لهذه القراءة بأن فى استطاعة الباحث حين يعالج بالتفصيل وفى إجلال واحترام التصورات الجمعية على أنها أنساق من العلامات أن يصل إلى أبعد من مجرد الكشف عنها ، وأن يميط اللثام عن ذلك الغموض بحيث تتحول ثقافة البورچوازية الصغيرة إلى طبيعة عامة كلية" (صفحة ٧) .

وعلى أية حال فإن بارت فى دراسته للمصارعة الحرة يقرر صراحة فى بداية المقال أن المصارعة هى "استعراض فى المبالغة والتهويل" . ويشبهها بالأداء المسرحى المفتعل الذى كان يميز المسرح القديم ، وأنه إذا كان كثير من الناس يعتبرونها رياضة غير محترمة فإنه هو نفسه لا يعتبرها رياضة على الإطلاق . ويحاول بارت أن يقارن بين المصارعة والملاكمة التى تختلف عنها اختلافا جذريا ، ولذا كان من الضرورى أن تكون المعانى المرتبطة بها مختلفة تماما عن تلك التى ترتبط بالمصارعة الحرة . فالملاكمة نوع من الرياضة التى تنطوى على موقف أخلاقى صارم وتعتمد على إبراز المقدرة والكفاءة والتفوق . ويثير ذلك فى ذهنه عددا من التساؤلات : لماذا يراهن الناس على نتائج الملاكمة ولا يفعلون ذلك بالنسبة للمصارعة الحرة ؟ لماذا يكون من المستهجن أن يصرخ الملاكم أو يتأوه من الألم بينما يبالغ المصارع فى التعبير عن الألم ويصدر أصواتا أو يأتى

بحركات مبالغ فيها للتعبير عن ذلك ؟ ولماذا يخرج المصارعون دائما على قواعد اللعبة بينما لايحدث ذلك فى الملاكمة ؟ وهكذا .

ويحاول بارت تفسير هذه الاختلافات عن طريق ردها إلى نفس الأوضاع والتقاليد والأعراف المتعارف عليها ثقافيا والتى تنظر إلى المصارعة الحرة على أنها نوع من العرض المسرحي أكثر منها مباراة تقوم على التنافس . فالملاكمة رياضة ترتكز إلى أخلاقية معينة تجعل المباراة أشبه شئ بالقصة التى يتم تأليفها وتكوينها أمام الجمهور ، أما المصارعة الحرة فالامر فيها مختلف تماما ، إذ أن كل لحظة من لحظات المباراة هى التي يكون لها معنى على حدة بينما لايكون ثمة معنى لاستمرار اللعب فى ذاته ، أى أن الجمهور هنا لا يهتم بالنتيجة النهائية بقدر ما يهتم بالأحاسيس والانفعالات الوقتية التى تثيرها كل لحظة من هذه اللحظات . وعلى ذلك فإن المصارعة تتطلب قراءة مباشرة لمعانٍ مرصوصة بعضها إلى جانب بعض دون أن تكون هناك حاجة لربطها كلها معاً ، كما أن النهاية ليست لها أهمية تذكر. وذلك على عكس الحال فى مباراة الملاكمة التى تحمل ضمنيا نوعا من التطلع إلى الأمام ... وبقول آخر ، فان المصارعة هى مجموعة من المشاهد التى لا يؤدى أى مشهد منها وظيفة محددة فى المباراة ككل وإنما كل لحظة من لحظاتها تكشف عن المعرفة الشاملة بالأحاسيس التى تعبر عن نفسها فقط دون أن تمتد إلى لحظة النتيجة النهائية . (صفحة ١٤) . وعلى ذلك فإن مهمة المصارع ليست هى تحقيق الفوز وإنما ممارسة جميع الحركات المتوقعه منه . فالمصارعة الحرة ميدان لتقديم كثير من الحركات والإيماءات المبالغ فيها ، وهذا هو الذى يجعل بارت يشبه هذه المبالغات والتهويلات بما كان يحدث فى المسرح القديم الذى كان يعتمد على تفخيم اللغة ، أو الاستعانة بالأقنعة وما إليها زيادةً فى المغالاة والمبالغة . "ففى المصارعة الحرة ، كما فى المسرح القديم ، لايخجل الشخص من

أن يعبر عن آلامه ومعاناته ، بل إنه يعرف تماما كيف يصرخ ويبكي ويبحث عن الدموع" (صفحة ١٥) ... المصارعة إذن نوع من الدراما التي يُنظر فيها إلى كل لحظة وكل حركة على أنها شكل مقبول ومعقول من الاستعراض ، فالمصارعون ليسوا سوى شخصيات كاريكاتيرية . وكل علامة أو إشارة في المصارعة تبدو على درجة عالية من الوضوح مادام يتعين على الجمهور أن يفهم دائما كل شئ في التو واللحظة وقت حدوثه . ومنذ اللحظة التي يعتلي فيها المصارعون الحلقة يدرك الجمهور تماما الأدوار التي سوف يؤدونها ، كما أن كل مصارع يلعب بكثير من المبالغة الدور المحدد له تماما كما هو الحال في المسرح . وعلى ذلك فإننا نستطيع أن نعتبر جسم المصارع "أول مفتاح للمباراة" أو المنافسة ، لأنه يعبر بجسمه عن "مضمون المباراة الذي سوف يظهر أمام الجمهور تدريجيا" . فجسم المصارعين إذن يؤلف علامة أساسية تحتوي على كل أحداث المباراة ، وهو في ذلك يشبه البذرة ، ولكن البذرة هنا تتفتح وتتشعب لأنه في كل حركة من الحركات التي تصدر عن المصارعين ، وفي كل موقف جديد يبعث جسم المصارع في الجمهور تلك النشوة السحرية التي يجد فيها تعبيرا طبيعيا عن مزاجه (صفحة ١٦) ، بل إن بارت يذهب إلى أبعد من ذلك حين يقول إن "المصارعة الحرة تشبه الكتابة المتميزة : فبالإضافة إلى المعنى الأساسي لجسمه يضيف المصارع التعليقات الجانبية التي تتلاءم مع الوضع وتساعد على قراءة الصراع عن طريق الإشارات والايماءات والاتجاهات والحركات الهزلية وغيرها مما يساعد على توضيح نوايا المتصارعين" . (صفحة ١٦) وهذا كله هو الذي يجعل بارت يعتبر المصارعة "كوميديا إنسانية" بكل معاني الكلمة ، وأن يفسرها في ضوء الاستعانة بالعلامات التي توحي بالمعنى ، وذلك بصرف النظر عما إذا كانت الأحاسيس صادقة أو غير صادقة . فالذي يريده الجمهور هو شكل الانفعال

ذاته . فليس ثمة مكان لمشكلة الصدق فى المصارعة ولا فى المسرح ، لأن ما يتوقعه الجمهور فيهما هو التصوير المفهوم المعقول للمواقف الأخلاقية التى هى فى العادة مواقف خاصة . (صفحة ١٧) .

والطريف فى الأمر أن رولان بارت يقول إن المصارعة الشريفة النظيفة يمكن أن تؤدى فقط إلى الملاكمة أو إلى الچودو ، بينما المصارعة الحرة التى يصفها بأنها هى (الحقيقية) تستمد أصولها من المبالغات التى تجعل منها عرضا وليس رياضة . ونهاية مباراة الملاكمة أو الچودو هى نهاية حاسمة وقاطعة تشبه النقطة التى توضع فى نهاية الجملة ، بعكس الحال فى المصارعة الحرة التى كثيرا ما تنتهى بنوع من الفوضى التى تشمل حلبة الصراع والمصارعين والحَكَم نفسه والجمهور .

ويكفى هذا القدر من التفاصيل لكى نأخذ فكرة عن الطريقة التى استطاع بها رولان بارت أن يفيد من علم العلامات (السيميولوچيا) فى دراسة وتحليل أحد مظاهر "الثقافة الشعبية" أو على الأصح "الثقافة الجماهيرية" . وهذا الأسلوب من التحليل هو الذى نجده فى المقالات الخمس والأربعين التى يضمنها كتاب *(أساطير)* كما أنه هو الأسلوب الذى يتبعه فى كتابه الآخر الممتع عن *أنساق الموضة* *Systémes de la mode* كى يصل منه إلى تبيين أن ثمة تفسيرات أخرى "ثقافية" تكمن وراء ماقد يبدو لأول وهلة أنه ثقافة "طبيعية" .

(٤)

تبقى بعد هذا كله نقطتان هامتان نود أن نشير إليهما هنا بسرعة لأنهما تظهران بشكل أو بآخر فى معظم الكتابات البنائية .

النقطة الأولى تتعلق بما سبق أن ذكرناه عن (لا شخصانية) اللغة وأنها تعلو على الأفراد وتتعداهم . وهذه قضية تظهر فى كتابات كل المفكرين البنائيين وإن كانت تتخذ بطبيعة الحال صوراً أو أشكالا متباينة ، كما أن بعض هؤلاء الكتاب والمفكرين أفلحوا فى أن يخرجوا منها بأفكار وآراء بعيدة تماما عما يراد فى الأصل من تلك الفكرة . مثال ذلك مايذهب إليه عالم النفس التحليلى البنائى جاك لاكان Jacques Lacan من أن استخدام اللغة كوسيلة للاتصال بالآخرين يتضمن بالضرورة (تنازل) الفرد عن جانب من فرديته وتمايزه للآخرين وكشفه لهم عن بعض هذه الفردية وهذا التمايز حتى يمكنهم أن يفهموه ويتم التواصل بينه وبينهم . فإذا كان كل منا ينفرد بلغة خاصة به ومتفردة بذاتها فلن يمكن لأى شخص أن يفهم هذه اللغة ، وبذلك لن يكون هناك اتصال أو تواصل بين الناس . ويزداد هذا (التنازل) عن الفردية حين يكون النظام الرمزى من الدرجة الثانية (أى فى الأدب مثلا) وليس من الدرجة الأولى (اللغة) . ففى هذه الفئة من النظم الرمزية (الأدب وكل صور الخطاب الأخرى) نجد أن الأوضاع التقليدية المتعارف عليها تفرض علينا قيودا جديدة إضافية تمنع من استخدام اللغة كيفما نشاء وفى حرية مطلقة[٤٢] . ولم تلبث هذه الفكرة أن انتقلت على أيدى بعض المفكرين البنائيين إلى مجال أبعد من هذا بكثير ، وتتمثل فى النظرة إلى الفرد على أنه مجرد "صورة" غير مستقرة كما تتمثل فى معارضة ومناوأة النزعة الإنسانية humanisme والنزعة الفردية individualisme على السواء . فالكتابات البنائية لاتعطى أهمية بالغة "للعوامل الإنسانية المتعمدة أو المقصودة" فى تفسير الثقافة ، بل إن كثيرا من هذه الكتابات تتكلم صراحة عما تسمية "اختفاء" الشخص[٤٣] . ويعتبر ذلك الموقف العدائى من الشخص الفرد أحد المآخذ التى يأخذها أعداء البنائية عليها .

والذى لا شك فيه هو أن هناك نوعا من العداء إزاء كل الفلسفات الفردية

فى الكتابات البنائية . وقد يكون ذلك راجعا إلى معاداة المشاعر البورچوازية ، وهو موقف يميز غالبية المثقفين الفرنسيين الذين يعتبرون البورچوازيين أعضاء "فاسدين" فى المجتمع باعتبارهم يؤلفون الطبقة الوسطى التى أفلحت فى التمويه على المجتمع وفى إخفاء جشعها للمال وحبها للسلطة وراء بعض الدعاوى الفلسفية النبيلة والمتحررة والتى تهدف إلى الارتقاء بالذات . وهذا معناه كما يقول چون ستاروك أن هناك بعض الميول السياسية فى أفكار بعض المفكرين البنائيين (على الأقل) من أمثال ميشيل فوكوه Michel Foucault ورولان بارت [٤٤] . بل إن الهجوم الذى يشنه هؤلاء المفكرون على مايسمى بفلسفات (الأنا) كثيرا ماتذهب إلى أبعد من ذلك كما هو الحال فى كتابات لاكان ، الذى يثير الشك حول مدى استقلال "الأنا" كعامل مؤثر فى السيطرة والتحكم فى أقوالنا وأفعالنا . وقد ذهب لاكان فى ذلك إلى أن اكتشافات فرويد عن تكوين النفس البشرية كانت من البشاعة بحيث كان يتعين كبتها باعتبارها أمورا غير مرغوب فيها [٤٥] .

النقطة الثانية متعلقة بالنقطة السابقة وتابعة لها ، أعنى أن لها صلة وثيقة بفكرة (لاشخصانية) اللغة ، وتتمثل فى محاولة بعض المفكرين البنائيين وبخاصة چاك دريدا Jacques Derrida هدم وتغيير الأفكار السائدة فى الثقافة الغربية عن أفضلية الكلام على الكتابة باعتبارهما الشكلين اللذين تستخدم فيهما اللغة [٤٦] ، أو على أساس أن الكتابة ليست إلا حالة يتوارى الفرد الإنسانى وراءها وهو يستخدم اللغة . وصحيح أن (النص) يُنسب فى العادة إلى فرد واحد هو مؤلف ذلك النص ، ولكن ليس ثمة مايدعو أبدا إلى الادعاء بأن صاحب النص لابد أن يكون فردا . فهناك نصوص (جماعية) اشترك فيها أكثر من فرد بحيث يصعب نسبة أى جزء منها إلى فرد واحد بعينه منهم ، كما أن هناك (نصوصا) أخرى لا نعرف صاحبها بل وليس لنا الحق فى أن نخمن من هو صاحبها أو أن نردها إلى فرد

معين غير معروف . بل إنه حتى فى الحالات التى يُنسب فيها النص إلى فرد واحد بالذات معين ومعروف فإن ذلك النص يكون – كما يقول دريدا – قد تحرر تماما من ذلك الفرد الذى أبدعه بمجرد كتابته . فليس للمؤلف أية سلطة خاصة على ما كتبه بالفعل ونشره على الناس ، لأنه بهذا العمل يكون قد عهد بهذه العملية إلى الآخرين وإلى المستقبل . بل الأكثر من ذلك أن المعانى التى يثيرها النص ليس من الضرورى أبدا أن تتفق مع ما كان يدور بخلد المؤلف وهو يكتبه ، كما أن النص الواحد سوف يوحى بمعانٍ مختلفة للأشخاص المختلفين الذين يقرأونه ، أو حتى لنفس الشخص حين يقرأه فى ظروف مختلفة . فمعنى النص يتوقف كلية إذن على الشخص الذى يقرأه وعلى الظروف التى يُقرأ ذلك النص تحتها [٤٧] ، وهذا كله فى آخر الأمر يتصل اتصالا وثيقا بما سبق أن ذكرناه فى النقطة السابقة عن (اختفاء) الشخص وعن الموقف المعادى للفردية فى الكتابات البنائية .

★★★

ويحسن بنا هنا تلخيص ماقلناه فى عدد قليل من النقاط حتى تتضح لنا أهم معالم البنائية وبخاصة فى علاقتها باللغويات وهى معالم لن يمكن فهم الكتابات البنائية فى مختلف فروع المعرفة التى تعرض لها المفكرون البنائيون إلا فى ضوئها وبالرجوع اليها :

أولاً : على الرغم من تعدد الآراء حول إذا ماكانت البنائية حركة أو مذهبا فلسفيا أو نظرية علمية أو موقفا أيديولوچيا فإن الرأى الذى يكاد يتبعه أغلب المهتمين بالبنائية هو أنها "منهج" وأسلوب للدراسة والبحث يمكن تطبيقة على كل الظواهر الإنسانية الاجتماعية . وهذا هو الموقف الذى نصدر

نحن عنه هنا . وقد وجد ذلك المنهج تطبيقات عديدة له سواء فى مجال العلوم الاجتماعية (وبوجه خاص فى الأنثربولوجيا وعلم النفس) أو مجال الإنسانيات (وبالذات فى الأدب وتاريخ الفكر واللغويات) أو فى مجال الفن . وقد أمكن تحقيق ذلك فى كل هذه المجالات المختلفة المتنوعة نتيجة للاعتقاد بأن مظاهر النشاط الإنسانى الاجتماعى بمختلف أشكالها وفى مختلف المجتمعات تؤلف (لغات) بالمعنى الصورى Formal للكلمة ، وأنه يمكن بناء على ذلك ردّ "الاطرادات" الموجودة فى كل هذه المظاهر الاجتماعية المختلفة إلى نفس نوع القواعد المجردة التى تحكم "اللغات الطبيعية" . ولقد استخدم بعض المفكرين البنائيين ، وبخاصة رولان بارت ، كلمة شفرة *code* للإشارة إلى كل أنساق الاتصال المعروفة ، وذلك بهدف التغلب على تعدد المصطلحات وتنوعها وما ينجم عن ذلك من لبس وغموض . وذهب إلى أن هذه (الشفرات) الاجتماعية المختلفة لها معاجم للمعانى تماما كما هو الحال بالنسبة للغات الطبيعية . والمقصود بمعجم المعانى بكل بساطة (المفردات) التى تستخدمها اللغة أو التى تدخل فى تكوينها[٤٨] . ولقد سبق أن رأينا كيف أن ليڤى ستروس فى كتابه *"الأبنية الأولية للقرابة"* ذهب إلى اعتبار أن كل أعضاء الجماعة الذين تقوم بينهم علاقات قرابة يؤلفون "معجم" المصطلحات المسموح بقيامها ووجودها فى المجتمع ، وأن القواعد الخاصة بإباحة أو تحريم الزواج بين أشخاص معينين تؤلف (أجرومية) نسق القرابة، لأنها هى التى تحدد "العناصر"التى يمكن أن يقوم بينها علاقة "شرعية" أو علاقة ذات "معنى".

ثانيا : وربما كان أهم ما يميز ذلك "المنهج البنائى" هو النظرة الكلية الشاملة التى

يعالج بها الظواهر موضوع الدراسة بحيث يعطي "الكل" أولوية منطقية على الأجزاء أو العناصر التي تدخل في تكوينه . وهذا لايعني أن البنائية تغفل هذه الأجزاء أو العناصر والوحدات الصغيرة المكونة للكل ، وإنما هي على العكس من ذلك ترى أن فهم هذه الأجزاء والعناصر لن يتيسر إلا إذا نظرنا إليها في علاقاتها بعضها ببعض من ناحية وفي علاقاتها بالكل الذي يتألف منها من الناحية الأخرى . فالمهم هو دراسة شبكة العلاقات التي تربط بين هذه العناصر والأجزاء ، وكثيرا ماتصل هذه الشبكة إلى درجة عالية جدا من التعقيد حين تتناول الدراسة ثقافة بأكملها . وربما كان أفضل مثال لذلك هو المجلدات الأربعة الضخمة التي يتألف منها كتاب *أسطوريات Mythologiques* التي يعالج فيها ليفي ستروس بضع مئات من أساطير الهنود الحمر . وسوف نرى فيما بعد كيف أن ليفي ستروس لم يكن يهتم بتفسير عدد محدود من الأساطير على ماكان يفعل كل العلماء الذين سبقوه وإنما كان حريصا على أن يبين العلاقات القائمة بين كل أسطورة وأخرى ، بل وأيضا بين الروايات المختلفة التي تُروى بها الأسطورة الواحدة ، ويربط هذا كله بمجموع الأساطير أو "الكتلة" العامة الشاملة لهذه الأساطير . وعلى الرغم من أن ليفي ستروس كان قد اتبع نفس المنهج ونفس الأسلوب في دراسته لأنساق القرابة في كتابه *"الأبنية الأولية للقرابة"* إلا أنه وصل في دراسته للأساطير إلى آفاق ومستويات أعلى بكثير مما حققه في كتاب "القرابة"، وربما كان ذلك راجعا إلى أنه في كتاب *"أسطوريات"* كان يدرس عناصر ثقافية (أي الأساطير) تتعدى كل حدود المجتمعات المحلية المحددة . ومن هنا كان الكثيرون يعتقدون أن البنائية بهذا المعنى أصلح لدراسة الأنماط الثقافية منها لدراسة النظم

الاجتماعيـة . وهـذا اختـلاف هـام يمـيز البنائيـة عن دراسـات البنـاء الاجتماعي في الأنثربولوچيا البريطانية .

ثالثا : مع أن هذه العلاقات يمكن تتبعها على مستوى "الحقيقة الإمبيريقية" إلا أن البنائيين يعتقدون أن وجودها على هذا المستوى ليس إلا انعكاسا لوجودها على مستوى البناء . ووجود هذه العلاقات على مستوى البناء هو الذى يجعل المفكرين البنائيين ، وبوجه خاص فى مجال الأنثربولوچيا ، يذهبون إلى القول بعدم قبول الظواهر الاجتماعية للتقسيم ، وأن كل ما يمكن عمله فى هذا الصدد هو التمييز بين المظاهر الخارجية المحسوسة والبناء . فالبنائيون لا يأخذون الأمور بظواهرها أبدا ، ولا يقنعون بالرؤية التى يقدمها الناس لتصرفاتهم وممارساتهم ، وإن كانوا مع ذلك لايغفلون تلك الرؤية ولا يسقطونها من اعتبارهم كلية ، ولكنهم يرون أن الناس كثيرا مايأتون الفعل دون أن يدركوا معناه الحقيقى ... يظهر هذا واضحا فى استخدام اللغة . فالأشخاص الذين يتكلمون لغة من اللغات يسترشدون طيلة الوقت – دون أن يدركوا – بالقوانين الفونولوچية وقواعد النحو التى تؤلف فى الحقيقة (بناء) تلك اللغة . فالبحث عن البناء يتطلب الغوص تحت الظواهر المحسوسة ، لأن مايبدو على السطح هو فقط الشواهد على وجود ذلك البناء . وقد سبق أن أشرنا فى هذا الصدد إلى دلالة قمة جبل الجليد على وجود ذلك الجبل تحت سطح الماء . فالبناء لا يبدو ظاهرا للعيان أو الحواس وإنما يمكن الاستدلال عليه عن طريق العمليات العقلية فقط . وهذا هو ما يجعل بعض البنائيين يستعملون كلمة *البناء العميق* *deep structure* للإشارة إلى البناء بالمعنى الذى نستخدم به الكلمة هنا ، وهم فى ذلك يتبعون عالم اللغويات الأمريكى نوعام تشومسكى Noam Chomsky :

رابعا: ويميل بعض المفكرين البنائيين ، وبالذات ليفى ستروس ، إلى رد هذه العلاقات إلى نوع من *التقابل الثنائى opposition binaire* لتسهيل التحليل . وتؤخذ الثنائية فى العادة بمعنيين مختلفين : فى الأول يكون التقابل بين الشئ ونقيضه : (صادق وغير صادق أو كاذب) وبالتالى يمكن تقسيم أفراد الجماعة إلى (متزوجين وغير متزوجين) . أما المعنى الثانى وهو ما يتبعه ليفى ستروس فى كل كتاباته وبوجه خاص فى كتابيه عن الطوطمية وكذلك عن الأساطير ، فهو تقسيم ثنائى ، أو تقابلٌ ثنائى أكثر تحررا ومرونة وإن كان يوحى فى الوقت ذاته بالشىء ونقيضه . والمثال الواضح لذلك هو عنوان المجلد الأول من كتابه الضخم *(أسطوريات)* وهو *(النى والمطبوخ Le cru et le cuit)* بدلا من أن يسميه (النى وغير النى). وقد سار ليفى ستروس على هذا النهج من التقابل الثنائى فى تحليله ، فيقابل بين النار والماء ، وبين الشمس والقمر وما إلى ذلك .

خامسا: التحليل البنائى هو بالضرورة تحليل "تزامنى"، أو على الأصح يهتم بالعلاقات فى فترة زمنية محددة بالذات ولايعطى كثيرا من الاهتمام بالجوانب التاريخية أو التعاقبية لهذه العلاقات . وهدف البنائية من التمسك بهذا المنظور "الآنى أو التزامنى" هو تفسير وظيفة الأنساق وطريقة عملها فى زمن محدد ومعين . فالزمن بالنسبة للبنائية هو مجرد بُعد واحد لا يزيد فى الأهمية عن الأبعاد الأخرى التى قد تستخدم فى التحليل ، كما أن البناء الآنى يتكون أو يتحدد ليس عن طريق أى عملية تاريخية وإنما عن طريق شبكة من العلاقات البنائية الموجودة بالفعل فى تلك الفترة

الزمنية المحددة المعينة . وربما كان هذا التصور هو الذى يجعل بعض مؤرخى الفكر البنائى يعتقدون أن البنائية منهج "لا زمنى atemopral" أكثر منه منهجا "لا تاريخيا ahistorical" (٤٩) . وعلى أى حال فإن اهتمام البنائيـة بدراسـة الأنسـاق الثقافيـة والإنسانيـة المختلفـة (سـواء فى الأنثربولوجيا أو الأدب أو علم النفس أو أنساق التفكير وما إليها) دراسة "تزامنية" آنية هو السبب فى أنها كثيرا ماتجد نفسها (فى فرنسا بوجه خاص) فى موقف صراع صريح مع الماركسية التى لاتتصور أبدا إمكان التنكر للتاريخ أو نفى التاريخ والعوامل التاريخية . وكما يقول ستاروك ، إن الماركسية التى تهتم فى المحل الأول بالتفسير التاريخى للحقيقة الاجتماعية هى دراسة تعاقبية ، ومن هنا فإنها لن تصل أبدا إلى أى نوع من الوفاق مع البنائية (ستاروك ، صفحة ٩) .

سادسا: البنائية منهج مناوئ للسببية ولايهتم بالبحث عن علل الأشياء أو أسبابها، وهذه بغير شك نتيجة نابعة من الموقف المعارض للتفسيرات التاريخية أو البحث عن الأصول . ولذا فإن المفكرين والعلماء البنائيين يحرصون فى كتاباتهم وتحليلاتهم على تجنب العبارات التى قد توحى باستخدام فكرة العلة والمعلول أو السبب والنتيجة ، ويستخدمون بدلا من ذلك فكرة التحول transformation . والمقصود بذلك هو الاطرادات التى يمكن ملاحظتها ، أو التوصل إليها من الملاحظة – والتى عن طريقها يمكن لأى صيغة أو نمط بنائى أن يتغير ويتحول إلى صيغة أو نمط آخر(٥٠) . فحين يقارن البنائيون نمطين من العلاقات الاجتماعية مثلا منفصلين فى الزمان أو المكان ويلاحظون وجود اختلافات بينهما سواء فى الصيغة

البنائية أو فى نوع أو طبيعة عملية تنميط هذه العلاقات فإنهم لايردون هذه الاختلاف إلى وجود عوامل سببت هذه الاختلافات ، وإنما يذهبون بدلا من ذلك إلى القول إن أحد هذين البناءين قد تحول بشكل من الأشكال عن البناء الآخر وأنه (تحوير) منه . وهذا واضح أشد الوضوح فى دراسة ليفى ستروس للأساطير على ما سنرى .

★★★

هذه الخصائص كلها يجب أن تؤخذ فى الاعتبار على أنها أهم معالم البنائية كمنهج للبحث والدراسة . والواقع أننا لن نستطيع أن نفهم الكتابات البنائية فى مختلف فروع المعرفة التى تعرض لها المفكرون البنائيون إلا فى ضوء هذه الخصائص والميزات الأساسية .

الهوامش والمراجع

١ - Jonathan Culler; *Structuralist Poetics : Structuralism, Linguistics and the Study of Literature;* R. K. P., London 1975, pp. 3-4.

٢ - Simon Clarke, *The Foundations of Structuralism*, Harvester Press. Sussex 1981, pp. 118 - 19 .

٣ - Culler, op.cit., p.4.

٤ - Ibid, p. 5 .

٥ - Loc. cit.

٦ - انظر فى ذلك المقدمة التى كتبها جوناثان كللر للترجمة الإنجليزية لكتاب دوسوسير والتى ظهرت عام ١٩٧٤ تحت عنوان : *Course in General Linguistics*, Fontana, London 1974 ; pp. xii-xiii.

٧ - Miriam Glucksmann, Structuralist *Analysis in* Contemporary *Social Thought : A Comparison of the Theories of Claude Lévi - Strauss and Louis Althusser*, R. K. P., London 1979, P.60.

٨ - مقدمة كلر لترجمة كتاب دوسوسير ، P. xv.

٩ - Simon. Clarke, op. cit., pp. 119 - 20 .

١٠ - Simon Clarke, Loc. cit .

١١ - Jonathan Culler; *Saussure*, Fontana, London 1976, pp. 29- 34, Id "Introduction" to Saussure's Book, op. cit, pp. 11 - 15 .

١٢ - Terence Hawkes, op. cit., pp. 20 - 1 .

١٣ - F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Colin, Paris 1972, p. 9 .

١٤ - Culler "Istroduetion", op. cit. P. xx .

١٥ - Hawkes, op. cit., P. 20; Glucksmann, op. cit., P. 60; Clarke, op. cit., P.122 .

١٦ - انظر الترجمة الانجليزية لكتاب دوسوسير، المرجع السابق ذكره ، صفحة ١١١ .

١٧ - المرجع السابق ذكره صفحة ١١٢ – ١١٩ .

١٨ - راجع فى ذلك مقالنا عن ، "النصوص والإشارات : قراءة فى فكر رولان بارت" *مجلة عالم الفكر*، المجلد الحادى عشر ، العدد الأول ، صفحة ٢٤٧ – أنظر ايضا :

John Sturrock, "Introduction" to *Structuralism and Since*, O. U. P. 1949 .

١٩ - De Saussure, op. cit., P. 16, Sturrock, op. cit., P. 9, Hawkes, op. cit ., P. 25.

٢٠ - Sturrrek, op. cit., P. 10, Dc Saussure, (Eng. Tr.) op., cit., P. 121 .

٢١ - Sturrock, Loc. cit .

٢٢ - Jonathan Culler," *The Linguistic Basis of Structuralism*" in David Robey (ed), *Structuralism* : *An Introduction*, Oxford, 1979, P. 21 .

٢٣ - نقلا عن : . Culler, op. cit., p. 23

٢٤ - Ibid, p. 25 :

٢٥ - انظرمقالنا عن "النصوص والإشارات" مرجع سابق ذكره .

٢٦ - Hawkcs, op. cit., p. 34 .

٢٧ - Glucksmann, op. cit., p. 61 .

٢٨ - David Pace, *Claude Levi-Strauss* : *The Bearer of Ashes*, R. K. P. London 1983, P. 169 .

٢٩ - من أهم هذه المفاهيم اللغوية مفهوم الفونيم Phonéme وهو أصغر وحدة صوتية يمكن الوصول إليها .

٣٠ - John Sturrock, op. cit p. 11 .

٣١ - Dan Sperber, " Levi- Strauss', in Sturrock, op. cit., pp. 40-41 and pp. 46-48.
ويمكن للقارئ الرجوع فى ذلك إلى ما نذكره فى الفصل الرابع من هذا الكتاب عن تحليل ليفى ستروس لبعض الأساطير ، وبوجه خاص تفكيكه لأسطورة أوديبوس (صفحات ١٤٦ وما بعدها) .

٣٢ - Lévi - Strauss, L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie" .
وقد نشرت ترجمة إنجليزية جيدة لهذا المقال تحت عنوان
"Structural Analysis in Linguistics and in Anthropology" .

وذلك ضمن مجموعة مقالات ليفى ستروس فى كتاب *"الأنثربولوجيا البنائية* .
*Structural A*nthropology, Basic Books, N. Y 1963, pp. 31 - 54.
والإشارات هنا إلى الترجمة الانجليزية .

٣٣ – المرجع السابق ذكره صفحتا ٣١ – ٣٢ .

٣٤ – لمعرفة المزيد عن حق الخئولة يمكن للقارئ أن يرجع إلى ماذكره شاكر مصطفى سليم عن "صلة الخئولة" فى *قاموس الأنثربولوجيا* ، الناشر جامعة الكويت .

٣٥ – انظر فى ذلك كتابنا عن *"البناء الاجتماعى"* الجزء الثانى : *الأنساق* . كذلك راجع :
Lévi-Strauss ; Structural Anthropology, op. cit, 40 .

٣٦ – Edmund Leach; *Lévi - Strauss*, Fontana, London 1940 .

٣٧ – انظر فى ذلك على سبيل المثال :
Roland Barthes; *Eléments de Sémiologie*, Paris, 1965 .
كذلك راجع مقالنا عن "النصوص والإشارات" ، مرجع سبق ذكره .

٣٨ – Culler, "The Linguistic Basis" in Robey, op. cit., pp. 28 - 9

٣٩ – انظر مقالنا "النصوص والإشارات" وكذلك مقال
Sturrock, "Roland Barthes" in Sturrock, op. cit., pp. 64 - 5 .

٤٠ – "النصوص والإشارات" ، مرجع سبق ذكره ، صفحتا ٥٦٧ – ٥٦٨ .

٤١ – Roland Barthes; "Le monde oú l'on catche", in *Mythologies*, Editions du Seuil, Paris, 1959, pp. 13 - 24 .

٤٢ – انظر فى ذلك مقالنا عن "جاك لاكان" : *مجلة العربى* .

٤٣ – John Sturrock, "Iutroduction" in Id, op. cit, p. 13 .

٤٤ – Ibid, loc. cit .

٤٥ – انظر مقالنا عن "جاك لاكان" ، مرجع سبق ذكره .

٤٦ – انظر مقالنا عن "جاك دريدا" فى *مجلة العربى* كذلك راجع مقالنا عن "التفكيك : دراسة فى المفهومات" ، *المجلة الاجتماعية القومية* ، المجلد الثامن والعشرون ، العدد الثالث ، سبتمبر ١٩٩١.

٤٧ – Sturroek, op. 14 .

٤٨ – انظر "النصوص والإشارات" وكذلك :
Michael Lane (ed), Introduçetion *to Structuralism*, Basic Books, N. Y. 1940, pp. 13 - 14 .

٤٩ – Ibid, p. 17 .

٥٠ – Ibid, loc. cit .

الفصل الرابع

البنائية والفكر الرمزى

لعل أهم ما تعلمه ليفى ستروس من اللغويات البنائية عند دوسوسير هو إدراكه صلاحية المنهج البنائى لدراسة كل الظواهر الثقافية غير اللغوية ، ولذلك استعان بهذا المنهج فى دراسته لأنساق القرابة فى كتاب *الأبنية الأولية للقرابة* *Les structures élémentaires de la parenté* ، وهو الكتاب الذى أرسى فيه أسس البنائية ، ثم طبقه فى مراحل لاحقة من حياته العلمية على عدد من الأنساق الثقافية الأكثر تجريداً من نسق القرابة ؛ ونعنى بذلك الأنساق الرمزية التى تتمثل بوجه خاص فى النظام الطوطمى وفى الأساطير . وكان ليفى ستروس يعتقد أنه عن طريق دراسة أنساق الرموز يمكن الوصول إلى فهم العقل الإنسانى ذاته . وكانت نقطة الانطلاق فى هذا كله هى تماثل بناء هذه الظواهر الثقافية غير اللغوية وبناء اللغة ، وأنها كلها تعمل كما لوكانت "شفرات codes" . ومن هذا المنطلق قام بتحليل أنساق القرابة باعتبارها أنساقاً للاتصال تؤدى وظيفتها الاتصالية أو التواصلية عن طريق زواج (أى تداول) النساء اللاتى ينتمين إلى جماعات معينة بالذات من رجال ينتمون إلى جماعات معينة بالذات أيضا . وبالمثل فإنه يعتبر الطوطمية "لغة"تساعد على تصور واستيعاب البناء الاجتماعى والعلاقات القائمة بين الجماعات المختلفة التى تؤلف ذلك البناء ، كما يعتبر الأسطورة نسقا من

"العلامات" يتم عن طريقها تمثيل الطبيعة فى العقل وتمثيل العقل فى الطبيعة ، وأن الوظيفة الاتصالية لكل هذه النظم من حيث هى "لغات" هى فى آخر الأمر مساعدة العقل على الاتصال بالعالم الخارجى وتمثل العالم الخارجى فى العقل[1] .

وعلى أى حال فإن اهتمام ليفى ستروس بدراسة الفكر الرمزى والأنساق الرمزية يرجع إلى رغبته فى الكشف عن اللاشعور عن طريق تحليل الأبنية التى يعكسها ذلك الفكر نفسه . فالفكر الرمزى يقدم لنا مايسميه بعض الكتاب البنائيين "مابعد اللغة Métalanguage" ، وهى "لغة" تكتسب معناها من العلاقات القائمة بين العناصر التى تكونها ، دون أن يكون لهذه العناصر معنى فى ذاتها وبذاتها .. وهذا كلام قد يبدو غامضا الآن وبخاصة لمن لم يتعود على أسلوب البنائيين وتفكيرهم ، ولكنه سوف يتضح حين نتناول بالتحليل نظام الطوطمية والأساطير كما تظهر فى كتابات ليفى ستروس الذى نركز عليه فى هذا المقال .

ولقد تناول ليفى ستروس عمليات الفكر الإنسانى فى سلسلة من الكتابات التى بلغ فيها التحليل البنائى عنده الذروة ، ونعنى بذلك بوجه خاص كتابه القصير الممتع "*الطوطمية فى الوقت الحالى* *Le totémisme aujourd'hui*" ثم دراسته التفصيلية للأساطير التى ضمنها كتابه الضخم الذى يطلق عليه اسماً طريفاً يحمل أكثر من تأويل وهو *Mythologiques* وليس مجرد *Mythes* ، بأجزائه الأربعة ، والذى اصطلح على ترجمته ترجمةً لاتقل عن ذلك طرافة وهى "*أسطوريات*" (*وليس أساطير*) ، وذلك إلى جانب كتابه الصعب العميق *La pensée sauvage* *أى "التفكير الوحشى أو بشكل أدق "التفكير الخام""* .

وعلى أى حال فإنه قبل أن ندخل فى الكلام بالتفصيل عن دراسات ليفى ستروس للأنساق الرمزية فى الطوطمية والأساطير ، يحسن بنا أن نبين موقفه مما يسميه بالتفكير الوحشى أو الخام حتى نعرف هذا التفكير وكيف تنعكس

خصائصه فى تلك الأنساق الرمزية .

(١)

كان ليڤى ستروس يقف دائما موقف المعارضة الصريحة من الآراء التى كانت تصف (البدائيين) بعدم القدرة على التفكير المجرد ، وكان يرى أن علماء الأنثروبولوچيا أخفقوا فى تفسير كثير من الحقائق عن الشعوب (البدائية) لأنهم لم يفهموا المنطق المحكم الذى يكمن وراء هذه الحقائق . فالتفسيرات (الذرية) ، وشأنها فى ذلك شأن التفسيرات الوظيفية ، تفشل فى كثير من الحالات لأنها تُظهر هذه الشعوب كما لو كانت ساذجة وبدائية للغاية ، وهو أمر يرفضه أشد الرفض . وعلى ذلك فإنه لم يكن يقصد من كتابه عن *التفكير الوحشى* أن يميز بين تفكير خاص (بالمتوحشين) وآخر لبقية البشر ، وإنما كان يقصد ببساطة العمليات الفكرية (الخام) التى لم يدخل عليها أى تهذيب أو تعقيد نتيجة للثقافة ، والتى يشترك فيها كل البشر فى كل زمان ومكان . من هنا كانت ترجمة *La pensée sauvage* بالتفكير الخام ترجمة صادقة ، ولكننا سوف نستخدم تعبير *التفكيرالوحشى* تمشيا مع منطوق العنوان الفرنسى على أن يكون المفهوم من هذا التعبير طيلة الوقت المعنى الحقيقى الذى أراده ليڤى ستروس . ولكى يثبت ليڤى ستروس أن الشعوب المتأخرة لا تنفرد بنوع من التفكير مختلف عن تفكير الشعوب الأكثر تقدما ، وأنها قادرة على التفكير المجرد مثلها ، عالج فى كثير من مقالاته بعض التصورات الثقافية البدائية التى تتمتع بدرجة عالية من التجريد مثل فكرة "المانا" ولكنه – وهذا هو الأهم – كان يرى أن بعض اللغات البدائية تكشف بوضوح عن قدرة الرجل (البدائى) على تكوين الأفكار المجردة وعلى التفكير

التجريدى . فالناس عند الشينوك فى الشمال الغربى من أمريكا مثلا - على مايقول هو نفسه فى بداية الفصل الأول من الكتاب - بدلا من أن يقولوا "الرجل الشرير قتل الطفل البائس" يقولون إن "شر الرجل قتل بؤس الطفل" ، وبدلا من أن يقولوا إن "المرأة استعملت سلة صغيرة للغاية" يقولون إن "المرأة وضعت الدرنات فى صغر حجم سلة القواقع" وهكذا (٢) .

وقد أعطى ليفى ستروس جانبا كبيرا من اهتمامه لدراسة الصور المختلفة للفكر البدائى ، ولاحظ أن هذه الصور هى عبارة عن مؤشرات واضحة على توافر المعلومات عند هذه الشعوب عن الكون والبيئة الطبيعية ، كما أنها تشير فى الوقت ذاته إلى الأساليب والوسائل المختلفة التى يلجأ إليها الرجل (البدائى) لتمثّل هذه المعلومات من ناحية ، ونقلها وتوصيلها وتداولها من ناحية أخرى ، وذلك على الرغم من عدم معرفتهم الكتابة .

ويمكننا أن نستشهد هنا ببعض الأمثلة لتلك الصور الفكرية التى اهتم ليفى ستروس بدراستها لكى يصل إلى تحديد معالم "التفكير الوحشى" .

• • •

أ - *المثال الأول* هو مشكلة *التصنيف* التى تشغل جانبا هاما من الفكر البدائى ، وفى ضوئها يمكن لنا أن نفهم النسق الطوطمى ونسق الأساطير. والملاحظ أن نسق التصنيف عند هذه الجماعات يختلف اختلافا كبيرا عن التصنيفات العلمية ، وذلك نتيجة لاختلاف الوظائف التى تؤديها هذه التصنيفات فى المجتمع ، وهى وظائف أوسع وأكثر تنوعا فى المجتمع البدائى عنها فى المجتمع المتحضر الحديث ؛ كما أن تصنيف العالم الخارجى كان يفرض نوع

التنظيم والترتيب السائد فى ذلك المجتمع . فالاختلافات بين الأنواع الحيوانية مثلا كانت تُطبق بحذافيرها فى تلك المجتمعات . بل إن نفس الفوارق القائمة بين أى رتبتين من رتب نوع حيوانى واحد كانت تجد لها مثيلا فى التفرقة بين الزمر التى ينقسم إليها المجتمع ، وهكذا . وبقول آخر ، فإن (البدائيين) يميلون إلى أن يروا الاختلافات بين جماعة إنسانية وأخرى فى ضوء الاختلافات القائمة بين نوع حيوانى وآخر . فإذا كانت هناك علاقة بين عشيرة معينة وطوطم حيوانى معين فليس من الضرورى إطلاقاً أن يكون لهذا الطوطم أىُّ معنى دينى أو اقتصادى خاص بالنسبة لهذه العشيرة على ماكان يذهب إليه علماء الأنثروبولوچيا السابقون ؛ بل إن مثل هذا المعنى قد يكون نتيجةً وليس سبباً أو علة على مايقول . فإذا كنّا نقول مثلا إن العشيرة أ (انحدرت) من الدب وأن العشيرة ب (انحدرت) من النسر ، فإن هذا ليس إلا طريقة سهلة ومبسطة ومختصرة وملموسة لتقرير وجود علاقة بين أ ، ب تماثل العلاقة بين نوعين من الكائنات ، هما الدببة والنسور . ويتمثل التشابه هنا فى أن كلا منهما يعيش على الصيد وأنهما كائنان مفترسان ، ولكنهما يتمايزان فيما عدا ذلك من حيث إن أحدهما حيوان برى والآخر يعيش فى الجو ، وأنهما لايتنافسان على نوع الصيد الذى يعيش كل منهما عليه ويقتات . وهذا نفسه يمثل العلاقة بين العشيرتين أ ، ب اللتين تعتمد حياتهما على الصيد والقنص ولكن فى مجالين مختلفين ، بحيث يمتنع معه قيام أى نوع من التنافس الاقتصادى بينهما ، إذ تعيش إحداهما على صيد الطيور بينما تعيش الأخرى على قنص الحيوان (٢) .

ب – الشئ نفسه يصدق على *الأساطير* . فالوظيفة الأولى الأساسية للأساطير هى "المساعدة على حل المشكلات العقلية والمفارقات الأساسية فى

الحياة الإنسانية" [٥] ، مثل أصل العالم ، أو الاختلاف بين الانسان والحيوانات ، أو الاختلاف بين الأخوات والزوجات وما إلى ذلك . فهى تقوم فى المجتمع البدائى بنفس الدور الذى يقوم به الدين أو الفلسفة فى المجتمعات الأكثر تقدما . "والظواهر الطبيعية هى الوسيلة التى تحاول الأساطير عن طريقها تفسير الحقائق "ذات الطابع المنطقى ordre logique" وليس الحقائق "ذات الصفة الطبيعية ordre naturel" . وليفى ستروس يأخذ على المدرسة الطبيعية وروادها من أمثال مانهارت Manhardt أنهم يعتقدون أن الظواهر الطبيعية هى الشئ الذى تحاول الأساطير تفسيره ، بينما الواقع أن هذه الظواهر الطبيعية ذاتها هى مجرد وسائط تحاول الأساطير عن طريقها تفسير تلك الحقائق [٦] .

جـ - كذلك الحال فيما يتعلق بما يسميه ليفى ستروس "التفكير السحرى" الذى يؤلف مع الطوطمية والأساطير أسلوبا متسقا ومتماسكا للنظر إلى العالم وملائما لمتطلبات الحياة البدائية . ومن هذه الناحية يرى ليفى ستروس أن هذا التفكير السحرى يؤلف بديلا عن "العلم الطبيعى" الذى يناسب الحضارة الغربية ويتلاءم معها . وعلى ذلك فيجب ألا ننظر إلى التفكير السحرى على أنه بداية لشئ آخر أكثر تطوراً منه ، أو على أنه جزء من كلٌ لم يتطور بعد ، كما كان يفعل علماء القرن الماضى [٧] وإنما يجب أن ننظر إليه على أنه نسق واضح ومتمايز ومستقل تماما عن ذلك النسق الآخر الذى يؤلف العلم . بل إن ليفى ستروس يذهب إلى حد القول إن الإنسان (يحرم نفسه) من فهم التفكير السحرى على حقيقته إن هو حاول رده إلى مرحلة من مراحل التطور العلمى أو التقنى . وعلى ذلك ، فبدلا من أن نعارض السحر بالعلم فإن الأفضل أن نقارن بينهما كأسلوبين متوازيين لاكتساب المعرفة ، وذلك على الرغم من أن النتائج النظرية والعملية

تختلف قيمتها فى الحالتين ، لأن العلم أكثر نجاحا من السحر فى هذا المجال ، وإن كان هذا لاينفى أن السحر قد يتغلب أحيانا على العلم ويحرز بعض النجاح والتفوق[٨] .

د – وللرجل (البدائى) قدرة هائلة على رؤية علاقات بين الأشياء أوسع بكثير مما نظن ، كما أنه يستطيع أن يرى أنواعا وأشكالا مختلفة وعديدة من الترابطات بين مختلف الملامح بصورة لانكاد نجد لها مثيلا عند الرجل المتحضر الحديث . ومع ذلك فالملاحظ هو أنه فى محاولته ربط الرموز بعضها ببعض فإنه يتخير وينتقى المظاهر والملامح التى تدخل فى تلك العملية (أعنى خضوع الظواهر الطبيعية والاجتماعية للعمليات الذهنية) . ومع التسليم بأن أى شئ فى العالم هو مجموعة كبيرة من الخصائص والملامح المميزة ، فالواقع أننا حين نتكلم عن الشئ فإننا نأخذ فى الاعتبار تلك الملامح والخصائص التى تتفق فقط مع أهدافنا ومع الظروف التى تشير إلى ذلك الشئ . فالخصائص "التى تقفز إلى الذهن" حين نتكلم عن حيوان معين بالذات من حيث فصيلته أورتبته فى المملكة الحيوانية تختلف بغير شك عن تلك التى تتبادر إلى الذهن حين ننظر إلى ذلك الحيوان نفسه من زاوية مدى صلاحيته لأن يكون طعاما للإنسان ، أو من زاوية مدى خطورته بالنسبة للإنسان ، وهكذا . وربما كانت نظرة قبائل الناڤاهو وتصنيفهم للحيوانات تصلح مثالا لتقريب الموضوع ، وفى ذلك يقول ليڤى ستروس :

"إن الناڤاهو الذين يعتبرون أنفسهم على درجة عالية جدا من القدرة على التصنيف يقسمون الكائنات الحية إلى فئتين ، على أساس إذا ما كانت قادرة – أو غير قادرة – على الكلام . وتضم فئة الكائنات غير القادرة على الكلام الحيوانات والنباتات . وتنقسم الحيوانات إلى ثلاث مجموعات هى

الحيوانات التي تجرى ، وتلك التى تسبح ، وتلك التى تزحف . وكل مجموعة من هذه المجموعات الثلاث تنقسم بدورها بطريقتين إلى تلك التى تنتقل على الأرض وتلك التي تنتقل بواسطة الماء من ناحية ، وإلى تلك التي ترحل وتتحرك بالنهار وتلك التى تتحرك بالليل من الناحية الأخرى" (٩) .

ثم يردف ليفى ستروس ذلك بقوله : "وهذا التقسيم إلى أنواع والذى نصل إليه بهذه الطريقة لا يتفق تماما مع التقسيم الذى يضعه علم الحيوان" .

كذلك الحال عند قبائل الأصمات Asmat التي تعيش فى غينيا الجديدة وتمارس قنص الرءوس . فهم يصنفون الببغاء والسنجاب فى فئة واحدة على اعتبارأنهما من أكلة الفواكه ؛ ولكنهم يعتقدون فى الوقت ذاته أن هناك علاقة قوية تربط الرجال الذين يخرجون لقنص الرءوس بالببغاء والسنجاب ويعتبرونهما إخوة لهم ، وذلك على أساس وجود نوع من التماثل بين الجسم الإنسانى والشجرة من ناحية ، وبين الرأس الآدمية وفاكهة الشجر من الناحية الأخرى . فالرأس الآدمية عندهم هى مجرد شئ معلق على الجسد ويمكن فصله عنه ، فضلاً عن أن له عندهم قيمة عملية بعد قطعه أو قنصه . والمماثلة هنا واضحة بين علاقة الجسم بالرأس ، وبين علاقة الشجرة بالفاكهة (١٠) .

والطريف في الأمر هو أن ليفى ستروس يوجه النظر إلى أن الطريقة التى تعمل بها هذه المعرفة المشخصة العيانية concret ووسائلها ومناهجها والقيم الفعالة التي تحملها ، تشبه إلى حد بعيد جدا ما نجده أحياناً فى مجتمعاتنا الحديثة ، وبخاصة لدى الأشخاص الذين – حسب تعبيره – تضعهم أذواقهم أو أعمالهم فى علاقة ما مع الحيوانات ، وذلك بقدر ماتسمح به حضارتنا من قيام مثل هذه العلاقة . وهو يقصد بذلك الأشخاص الذين يعملون فى السيرك أو فى حدائق الحيوان . ويستشهد ليفى ستروس على ذلك بما ذكره هديجر H.Hediger

فى كتابه الذى ترجم إلى الإنجليزية عن الألمانية تحت عنوان *Studies of the Psychology and Behaviour of Captive Animals in Zoos and Circus.* وفيه يصف علاقته هو نفسه بالحيوانات التى اتصل بها وقت أن كان يعمل مديراً لحدائق الحيوان فى زيورخ ، وبخاصة علاقته بالدولفين ، حيث يلاحظ "عيونه التى تشبه العيون الآدمية إلى أبعد الحدود ، والثقب الغريب الذى يستخدمه فى التنفس، وشكل ولون جسمه الذى يشبه الطوربيد ، وملمس جلده الشمعى البالغ النعومة" ، ثم لايلبث أن يقول عنه إنه "لم يكن مجرد سمكة ... فحين ينظر إليك بعينيه البراقتين من على بعد أقل من قدمين فإنك لن تستطيع أن تتمالك نفسك من التساؤل عما إذا كان ذلك حيواناً حقاً" بل إن الأمر يصل إلى حد القول إنه كان يبدو له أحيانا كما لوكان كائنا مسحوراً . ويضيف ليفى ستروس إلى ذلك قوله إن مثل هذا الكلام الصادر عن أحد رجال العلم يكفى لكى ندرك أن المعرفة النظرية يمكن أن تكون موضوعية وذاتية فى نفس الوقت ، وأنه ليس من الضرورى أن تكون مجردة من كل عاطفة أو إحساس ، كما أن ذلك يبين أن العلاقات المشخصة العيانية بين الإنسان وبقية الكائنات الحية تضفى على مجال المعرفة العلمية لونا عاطفيا هو فى الحقيقة نتيجة لهذا التوحد identification البدائى الذى كان روسو يعتبره مسئولا عن الفكر وعن المجتمع [(١١)] .

(٢)

مثل هذه النتائج التى يصل إليها ليفى ستروس من دراسته لبعض مظاهر التفكير الرمزى والأنساق الرمزية عند الشعوب (البدائية) ، هى التى تجعلنا نقول إن ليفى ستروس لم يكن يهدف من كتابه "*التفكير الوحشى*" إلى التمييز بين

أنواع مختلفة من التفكير الإنسانى إلى جانب تفكير (البدائيين) ، وأن الكتاب يدور حول "العمليات الذهنية" ذاتها أكثر مما يدور حول "نتاج" هذه العمليات ، أى أنه يدور حول "التفكير" وليس حول "الفكر" ، وأنه يهدف فى آخر الأمر إلى الكلام عن الطريقة التى يفكر بها "كل البشر" حين لاتكون هناك قواعد أو مبادئ صارمة محددة تضع قيودا على تفكيرهم ، أوحين لايستعينون بوسائل وأساليب مساعدة (مثل الكتابة) من شأنها أن ترفع من إنتاجهم الفكرى سواء من الناحية النوعية أو الكمية (١٢) . ومع أن ليفى ستروس لايشك إطلاقا فى أنه يمكن معرفة الشئ الكثير عن التفكير الإنسانى بوجه عام مع ملاحظة ودراسة أعضاء المجتمعات المتحضرة الحديثة فإنه يعتقد فى الوقت ذاته بأن دراسة "التفكير الوحشى" خليقة بأن تكشف لنا كثيراً من الأمور التى قد تفوتنا معرفتها لو أننا قصرنا الدراسة على تلك المجتمعات المتحضرة وحدها . وهذا فى حد ذاته يعتبر تبريرا قويا للاهتمام بالدراسات الأنثربولوچية . والمهم هنا هو مايقوله ليفى ستروس من أن التفكير "الذى نصفه بأنه بدائى يقوم على الحاجة إلى الترتيب أو النظام ، وهذا يصدق تماما وبالمثل على كل أنواع التفكير . ولكنْ عن طريق تلك الخصائص المشتركة بين التفكير البشرى فى عمومه يمكن لنا بسهولة أن نبدأ فى فهم صور وأشكال التفكير التى تبدو لنا غريبة" (١٣) .

وهذه العبارة على جانب كبير من الأهمية نظراً لما يذكره من أن التفكير الوحشى يقوم على الحاجة إلى الترتيب والنظام ، وهذا هو أساس التصنيف الذى يلجأ إليه التفكير الوحشى فى نظرته لأمور الكون والمجتمع . وليس التصنيف فى آخر الأمر سوى ترتيب وتجميع العناصر أو الوحدات بعضها مع بعض حسب ملامح وخصائص مشتركة . ولكن التفكير هنا يتميز بخاصية أساسية مميزة هى أنه يعمل على مجموعة من الرموز ، قد تكون كثيرة ، ولكنها ليست لامتناهية ،

فيقوم بتجميعها وتركيبها بأساليب وطرق مختلفة بحيث تتخذ أشكالا وصيغا متنوعة ومتباينة ، دون أن يكون هناك عناصر جديدة تماما يمكن أن تضاف وأن تتدخل فى عملية إبداع أشياء جديدة . ويشبه ليفى ستروس عمل التفكير الوحشى فى هذا الصدد بما يحدث فى المشكال Kaleidoscope الذى يصفه بأنه ذلك الجهاز الذى يحتوى على قطع وأجزاء متناثرة ولكن يمكن بواسطتها تحقيق ترتيبات بنائية arrangements structuraux متنوعة ومختلفة . وهذه الأجزاء لاتؤلف (كيانات) لأنها مجرد قطع ونفايات وبقايا أشياء سابقة كانت موجودة من قبل . ولكنها فى الوقت ذاته تدخل بعضها مع بعض طيلة الوقت فى علاقات مختلفة لتكوين (كيانات) جديدة تماما [١٤] . كذلك فإن التفكير الوحشى يعمل بعدد محدد من العناصر مستخدما بعض المقولات والعلاقات المحددة مثل *التناظر homologie والتعارض أو التقابل opposition* وقلب أو عكس وضع العناصر بعضها بالنسبة لبعض *inversion* لكى يخرج فى آخر الأمر بأشكال وصيغ جديدة . ويطلق ليفى ستروس على هذه العملية كلمة طريفة ليس لها مقابل فى اللغات الأخرى ، ولذا يُستخدم المصطلح الفرنسى فى الترجمات الغربية المختلفة ، وهى كلمة bricolage. وأقرب ترجمة لها فى العربية هى الكلمة العامية (التوليف). فالفكر البدائى أو *الفكر الأسطورى* (لأنه استخدم هذا المفهوم فى تحليله للأساطير بوجه خاص على ماسنرى) هو فكر "توليفى" يقيم أبنية جديدة عن طريق "التوليف" بين الأحداث – أوعلى الأصح بين أجزاء الأحداث – فيعيد تجميعها وتركيبها معاً بشكل جديد . وعمليات التصنيف البدائى تمثل بذلك نوعا من "التوليف" الذى يساعد على ربط وتجميع الرموز المختلفة بعضها ببعض حسب السمات والخصائص التى تؤخذ فى الاعتبار فى كل حالة [١٥] ، حتى وإن لم تكن هذه السمات أساسية وجوهرية . وهذا "التوليف" ، هو الذى يجعل قبائل الأصمات يصنّفون الببغاء والسنجاب معاً

ثم يربطون بينهما وبين الأشجار والآدميين على مارأينا . وسوف يتضح ذلك بشكل أوفى حين نتكلم عن تفسير ليفى ستروس للأساطير .

ومن ناحية أخرى ، فإن التفكير البدائى يستخدم كل مصادر الرمزية بغير استثناء ، وذلك على العكس من التفكير العلمى الذى لايُلقى بالاً للرمزية . ومن هنا كان التفكير البدائى يلجأ فى كثير من الأحيان إلى علاقات التشبيه والاستعارة والمجاز ، وهى كلها أمور يرفضها العلم . وهذا هو السبب فى أن التفكير البدائى كثيرا مايضم فى فئات أو مجاميع أشياء متفاوته ، ليس على أساس امتلاكها لصفةٍ أوخاصية أساسية وجوهرية تميز كل أفراد تلك الفئة أو المجموعة كما يحدث فى التصنيفات العلمية ، وإنما على أساس الترابطات الرمزية التى تقوم بينها ؛ وإن كان من الملاحظ مع ذلك أن كل وحدة أوعنصر يدخل فى فئة واحدة لابد أن يكون مالكا لخاصية أو صفة من الصفات مهما تكن بعيدة . ومع أن ذلك قد يعنى أن التصنيفات البدائية تفتقر إلى منطق عام شامل إلا أن قواعد التفكير البدائى هى فى أساسها قواعد عقلية تقوم على القدرة على (مقابلة) أو معارضة الحدود إحداها بالأخرى ، وإقامة تصنيفات على أساس من التقسيمات الثنائية التى تؤلف ماسبق أن أشرنا إليه تحت اسم *"التقابلات الثنائية* *opposition binaires"* . وبذلك فليس من الضرورى أبداً أن تكون التصنيفات البدائية مانعة exculusive ، إذ كثيراً ماتتداخل بعضها مع بعض ، لأن المهم هو أن تكون شاملة وجامعة exchaustive على مايقول سايمون كلارك[١٦] .

ولكن على الرغم من كل مايقال من أن التفكير البدائى تفكير (عقلى) فإنه ليس تفكيرا (تحليليا) وانما هو تفكير رمزى يعمد إلى الصور المشخصة العيانية للتعبير عن الأفكار والتصورات المجردة . وكتاب *التفكير الوحشى* نفسه يمكن اعتباره دراسة فيما يسميه ليفى ستروس "منطق المحسوس" . بل إن الفصل الأول

من ذلك الكتاب يظهر تحت عنوان "علم المشخص العيانى" أو "علم المحسوس" أو علم المادى La science du concret وهو فى مجموعه محاولة للتدليل على أن تفكير الرجل البدائى تفكير منطقى ، بنفس المعنى ونفس الطريقة مثل تفكير الرجل المتحضر الحديث ، على مايقول هو نفسه صراحةً (فى صفحة ٣٥٥) .

والمهم هنا هو أن ليفى ستروس أفلح فى كتابه *التفكير الوحشى* فى أن يجعل النزعة العقلية البنائية structuralist intellectualism – كما يقول كلارك– تحل محل الوظيفية الاجتماعية فى تحليل الظواهر الثقافية . فقد نظر فى هذا الكتاب إلى الظواهر الثقافية غير اللغوية على أنها (أبنية) تتجاوب مع الحاجة اللاشعورية للنظام والترتيب ، وحللها على هذا الأساس ؛ أى على أنها مشكلات عقلية يثيرها اللاشعور أو الاسطورة . كما أنه استطاع أن يوسع من نظرته ، وبدلا من أن ينظر إلى المسألة من زاوية تصنيف الظواهر نظر إليها من مدخل أكثر اتساعا وهو منظور التفكير الوحشى" بوجه عام ، مع التركيز على تحديد "منطق" التصنيفات البدائية لكى يتمكن من إقامة أسسه ومقوماته العقلية (١٧) .

(٣)

استرعى نظام الطوطمية انتباه ليفى ستروس فى وقت مبكر نسبيا ، فخصص للموضوع كتابا مستقلا ظهر عام ١٩٦٢ بعنوان *"الطوطمية فى الوقت الحالى"* ، ثم عاد إلى الموضوع مرة أخرى فى العام نفسه حيث أفرد له عدداً من الفصول فى كتاب *التفكير الوحشى* . وتعتبر معالجته للطوطمية مثالاً طيبا لتطبيق منهج اللغويات البنائية على الظواهر الثقافية غير اللغوية . كما أنها تعكس فى الوقت ذاته نظرته إلى العقل الإنسانى بوجه عام ، وإلى نسق التصنيف بوجه خاص .

ولقد كانت الطوطمية دائما من أهم النظم الاجتماعية التى عُنى بدراستها علماء الأنثروبولوچيا منذ أواخر القرن الماضى وأوائل هذا القرن ، اعتباراً من إميل دوركايم فى كتابه الهام *الصور الأولية للحياة الدينية* *Les formes élémentaires de la vie religieuse* ، إلى سيرچميس فريزر فى كتابه القصير "*الطوطمية* *Totemism*" ثم كتابه الضخم ذى الأربعة مجلدات عن *الطوطمية والزواج الاغترابى* *Totemism and Exogamy* ، إلى رادكليف براون فى مقاله الفذ "النظرية السوسيولوچية عن الطوطمية "The sociological theory of Totmism" (١٩٢٩)" حيث صحح بعض أخطاء العلماء السابقين بما فيهم دوركايم نفسه ... بل إن لفرويد كتابا من أمتع ماكُتب على الإطلاق فى هذا الموضوع ونعنى به كتاب *الطوطم والتابو* *Totem and Taboo* ، وفيه عالج الطوطمية والتحريمات المتعلقة بها من زاوية التحليل النفسى وفى ضوء نظريته عن عقدة أوديب ، وذلك بالإضافة إلى عدد آخر كبير من العلماء الأقل شهرة ومكانة . وكثير من هؤلاء العلماء نظروا إلى الطوطمية على أنها أصل الدين ، أو أنها تمثل إحدى المراحل المبكرة فى التطور البشرى . وقد وقف ليفى ستروس من هذه الدعاوى والتفسيرات (التطورية) وأمثالها موقف النقد والمعارضة ، وأخذ عليها أنها ترتكز على بعض المعانى الغريبة للطوطمية وتنظر إليها نظرة ضيقة وأنها أخفقت فى أن تعالجها ضمن إطار واسع يشمل الكون بأسره . وفى ضوء هذه المآخذ والانتقادات جاءت دراسته للطوطمية على أنها نظام عام وشامل للتصنيف ، أو أنها بقول أدق مظهر من مظاهر قدرة الإنسان على تصنيف الكون من حوله .

والطوطمية - كما تظهر فى كل الكتابات الأنثروبولوچية - نسق معقد هو مزيج من عدد كبير من النظم ذات الطابع الدينى والاقتصادى والاجتماعى ، إذ يمتزج فيه الاعتقاد بوجود علاقة خاصة بين الإنسان (أفراد عشيرة معينة) وبعض

الكائنات الأخرى ، وبوجه خاص أنواع معينة من الحيوان أو النبات وإلى حد أقل بعض القوى الطبيعية . وتأخذ هذه العلاقة فى الأغلب شكل الاعتقاد بانحدار أفراد عشيرة معينة بالذات من حيوان معين بالذات أيضا ، ولذا فإنهم يحملون اسم (الطوطم) ، كما تفرض هذه العلاقة على أفراد العشيرة عددا من القيود والتحريمات والممارسات ، لعل أهمها هو تحريم الزواج بين أفراد العشيرة التى تنتسب إلى ذلك الطوطم لأنهم يُعتبرون جميعا إخوة وأخوات ، وبذلك فإن الزواج بينهم يكون نوعا من الزنا بالمحارم . ويترتب على هذه القواعد والتحريمات كلها أن يتزوج أفراد العشيرة الطوطمية من خارج عشيرتهم ، وبذلك يسود الزواج الإكسوجامى أو الاغترابى فى المجتمعات الطوطمية[١٨] .

ومنذ الصفحة الأولى من كتابه *الطوطمية فى الوقت الحالى*[١٩] . يرفض ليفى ستروس هذه النظرة رفضا صريحا ويرى أن هذا النظام ، بالشكل الذى يتصوره هؤلاء العلماء ، ليس إلا وهماً illusion قام هؤلاء العلماء بصياغته . بل إن الفصل الأول من الكتاب يحمل عنوان "الوهم الطوطمى" ، ويقول فى مطلع هذا الفصل إن قبول مناقشة موضوع يؤمن الإنسان بزيفه يحمل دائما فى ثناياه كثيرا من الخطر ، لأنه سوف يعنى أن المرء يؤمن إلى حد ما بذلك الوهم القائم حول حقيقة هذا الموضوع . وعلى الرغم من أنه قد يكون من الأفضل والأحكم إغفال مثل هذه النظريات الخاطئة "وعدم إيقاظ الموتى" إلا أنه لابد من التعرض لها حتى يمكن "الوصول إلى تفسير مختلف" . والظاهر أن هذا هو الذى يجعله يعرض لعدد كبيرجدا من الآراء والنظريات ويناقشها بطريقة تمتزج فيها آراء هؤلاء العلماء بنظرته هو الخاصة النافذة . ولكنه يصدر فى موقفه من اعتقاده أن كل تلك النظريات السابقة تقوم على مجرد جمع قدر كبير جدا من المعلومات بطريقة جزافية ثم وضعها كلها بعد ذلك تحت اسم (الطوطمية) ؛ وأن كل تلك النظريات

نشأت فى الأصل نتيجة لعدم فهم هؤلاء العلماء لطبيعة ذلك النظام ، وخضوعهم لبعض المفهومات الخاطئة التى كانوا يسلمون بها مسبقا .

ولكى يتمكن ليفى ستروس من تبديد (الوهم) ويكون منطقيا مع نفسه ومع منهجه البنائى كان لابد له من أن يرجع إلى الدروس المستفادة من لغويات دوسوسير ، وبوجه خاص إلى فكرة أن الظواهر الثقافية (لغات) ، ورأيه فى العلامة وعنصريها المكوِّنين (الدال والمدلول) ، والتقابلات الثنائية . وقد حرص ليفى ستروس على أن يتجنب الوقوع فى خطأ إثارة التساؤلات التقليدية التى تدور حول سبب ظهور النظام الطوطمى ، أو السبب فى اعتقاد جماعة معينة بالذات ، فى وجود علاقة خاصة تربطها بنوع معين بالذات من الحيوان أو النبات . فقد كان يرى أن مثل هذه الأسئلة لن تجد أبداً إجابات شافية ومقنعة لأن كل الإجابات سوف تقوم على افتراضات خاطئة عن انحدار أعضاء تلك الجماعة من ذلك الحيوان أو النبات ؛ أو افتراض وجود تشابه فى بعض الصفات أو الخصائص أو الطباع بين أفراد تلك الجماعة وأفراد ذلك النوع الحيوانى ، وما إلى ذلك من تفسيرات غريبة . وعلى حد قول الأستاذ دان سبربر "فإن تفسيرات السلوك الغريب بأفكار عالمية أكثر غرابة لايُعتبر تفسيراً على الإطلاق" (٢٠) . وعلى ذلك فنحن نجد ليفى ستروس بدلا من أن يسأل عن ماهيه الطوطمية أو عن أسباب ظهور النظام الطوطمى يسأل عن الطريقة التى يتم بها (ترتيب) الظواهر الطوطمية . ووضعه السؤال بهذه الطريقة يكشف لنا منذ البداية عن الموقف البنائى الذى يتخذه فى نظرته إلى الموضوع ، خاصةً وأن مثل هذا السؤال من شأنه أن يُبعده عن الوقوع فى خطأ التأملات والتخمينات النظرية التى انجرف فى تيارها العلماء السابقون ، ربما باستثناء رادكليف براون .

والواقع أن ليفى ستروس لم يحاول أن يقدم لنا (تفسيراً) لتلك الظواهر

الطوطمية على الرغم من أنه كرّس كتاب *الطوطمية فى الوقت الحالى* لنقد النظريات السابقة عليه وتسفيهها وإظهار مافيها من عيوب ونقائص . بل إنه لم يكن يهتم على الإطلاق بتقديم أى (تفسير) ، إذ كان يرى أن الأجدى والأفضل هو الكشف - كما قلنا - عن الطريقة التى تترتب بها هذه الظواهر الطوطمية ، خاصةً وأنه كان يشير إليها أحيانا باسم "الشفرات الطوطمية" باعتبارها أساليب للاتصال ، مع تبيين "دلالة" هذه الشفرات بالنسبة لأعضاء المجتمع الطوطمى . وواضح هنا مدى التزامه بالمبادئ المستمدة من لغويات دوسوسير ، لأنه فى كل معالجته للموضوع كان يعطى أهمية بالغة لمسألة المعنى والدلالة في تلك الظواهر ، كما أنه نظر إليها كجزء من "النسق البنائى" وهو ماعجز عنه العلماء السابقون على مايقول (صفحة ٢٥ من *الطوطمية فى الوقت الحالى*) .

والخطأ الذى وقع فيه العلماء السابقون - حسب مايقول - هو أنهم كانوا يخلطون بين مسألتين مختلفتين :

المسألة الأولى "تنشأ نتيجة لمحاولات المطابقة identification بين الكائنات الإنسانية والنباتات أو الحيوانات" ؛ وهى مسألة عامة جدا وذات صلة بالعلاقات بين الإنسان والطبيعة ، وهى علاقات تدخل فى مجال الفن والسحر بقدر ماتدخل فى مجال المجتمع والدين ... وأما *المسألة الثانية* فهى مسألة "تحديد وتسمية جماعاتٍ تقوم على أساس روابط القرابة ، وذلك عن طريق الاستعانة بألفاظ وأسماء حيوانية أو نباتية وبطرق وأساليب مختلفة . وكلمة طوطمية تغطى فقط الحالات التى يتوافق فيها هذان الوصفان" (٢١) . ومن هنا كان ليفى ستروس يرى أن الطوطمية بهذا المعنى فكرة "مصطنعة لاتوجد إلا فى أذهان الأنثروبولوچيين ولاتجد لها مايماثلها تماما فى الحقيقة والواقع" (صفحة ١٤) . ولذا كان يحرص على أن يذكر صراحة أنه حين يستخدم كلمة (طوطمية) فهو يفعل ذلك تمشياً فقط

مع هؤلاء العلماء الذين يناقش نظرياتهم ، وأنه قديكون من غير المناسب أن يضع كلمة "طوطمية" طيلة الوقت بين علامتى تنصيص أو أن يتبعها بكلمة "المزعومة" كوسيلة لتحديد موقفه وتوضيح وجهة نظره إلى المسألة (صفحة ١٧) .

من هنا يبدأ ليڤى ستروس تحديد المعالم العامة "للمجال الدلالى Sémantique" الذى توجد فيه كل تلك الظواهر المختلفة التى يطلق عليها كلمة "طوطمية" ويلاحظ :

"أن كلمة طوطمية تغطى العلاقات التى يُعتقد فى قيامها بين فئتين متمايزتين ؛ إحداهما طبيعية والأخرى ثقافية . فأما الفئة الطبيعية فتتألف من أصناف catégories وآحاد individus ، بينما تتألف الفئة الثانية من جماعات groupes وأشخاص personnes . ويتم اختيار كل هذه الأطراف بطريقة اعتباطية ، وبذلك يمكن التمييز داخل كل فئة بين نمطين من الوجود : وجود اجتماعى ووجود فردى . كما يمكن تجنب الخلط بين هاتين الفئتين . ويمكن فى هذه المرحلة الأولية استخدام أى ألفاظ بشرط أن تكون متمايزة ومختلفة" (صفحة ١٨) .

ويترجم ليڤى ستروس هذه العبارة فى جداول لامحل للتعرض لها هنا ، ولكنه يلجأ إليها لكى يبين الحالات التى تنشأ فيها الطوطمية نتيجة للعلاقات بين مكونات هاتين الفئتين . ويلاحظ باختصار أن الطوطمية تقتصر على تلك الحالات التى تقوم فيها علاقات بين الأشخاص (الثقافة) وبين أصناف (ولكن ليس بين آحاد) حيوانية أو نباتية (الطبيعة) . وعلى ذلك فالمسألة ليست مسألة علاقة عشيرة واحدة معينة بالذات بحيوان معين أو نبات معين بالذات أيضا ، وإنما المسألة تتعلق بالأحرى بكل مجموعةالعلاقات الثنائية التى تقوم بين فئة الجماعات الإنسانية وفئة الأصناف أو الأنواع (حيوانيةً كانت أو نباتية) التى تدخل فى الاعتبار ، وبذلك

تتعدى نظرة ليفى ستروس العلاقة المحددة بين عشيرة واحدة معينة ونوع حيوانى معين أيضا . وفى هذا تجاوزٌ كذلك لكل المحاولات القديمة التى كانت تقنع بتفسير الطوطم فى ضوء العلاقة الثنائية بين وحدات فردية (عشيرة ونوع حيوانى) ، أو فى ضوء العلاقة الثنائية بين (مجموعات) من تلك الوحدات الفردية . وبدلاً من ذلك كله نظر إلى الطوطمية فى ضوء العلاقة بين *كل فئة* الحيوانات التى يختلف كل صنف فيها عن الأصناف الأخرى فى مميزاتها وخصائصها الفيزيقية وأسلوب حياتها ، *وكل فئة* الجماعات الإنسانية التى تختلف كل جماعة فى داخلها أيضا عن الجماعات الأخرى فى المركز والدور الاجتماعى الذى تؤديه .

فالمسألة إذن ليست مسألة (التشابه) فى خصائص أوصفات أعضاء العشيرة وأفراد الطوطم ، وإنما هى بالأحرى مسألة (الاختلاف) داخل كل فئة من فئتى الطبيعة (متمثلةً فى الطوطم) والثقافة (متمثلةً فى الجماعات أو العشائر الإنسانية) . وأى تشابه يفترض التمثيل représentation الطوطمى بعد ذلك فهو تشابه "الاختلاف" بين هذين النسقين [٢٢] وذلك على أساس أن الاختلافات بين أى نوعين من شأنه أن يساعد على إبراز وتوكيد الاختلافات بين عشيرتين [٢٣] . والأمر هنا يشبه مايحدث فى اللغويات البنائية . فكثيرا مايساعد الاختلاف بين أى صورتين صوتيتين على إبراز وتوكيد الاختلاف بين فكرتين أو تصورين ، وأن الاختلاف هو الذى يساعد على إبراز وتحديد المعنى ، كما هو الحال مثلا بين (سَبَر) و (صَبَر) . على ما سبق أن ذكرنا .

وليس من شك فى أن نسق الاختلافات بين الأنواع الحيوانية أشد قوة ووضوحا من نسق الاختلافات بين الجماعات الإنسانية ، وذلك نظراً لتشابه أعضاء المجتمع الواحد فى كثير من الملامح الفيزيقية وأساليب الحياة وأنماط السلوك والقيم على الرغم من اختلاف التقسيمات إلى عشائر ، ومن تفاضل

الأدوار والمراكز وما إلى ذلك . وهذا معناه أن الجماعات الإنسانية (تحاول) عن طريق النظم الطوطمية ليس مضاهاة نسقين من الاختلافات موجودين من قبل بالفعل ، وإنما إقامة أحد هذين النسقين بمساعدة الآخر . أى أن الجماعات الإنسانية لاتهدف عن طريق الطوطمية إلى التعبير عن التشابه بين العشائر والطواطم ، ولاحتى التعبير عن الاختلافات الاجتماعية بين هذه العشائر بعضها وبعض فحسب ، وإنما هى تهدف إلى ماهو أبعد من ذلك ، ألا وهو (خلق) و (إيجاد) هذه الاختلافات والتفاضلات ، والعمل على تقويتها وترسيخها [٢٤] .

من هنا يمكن اعتبار الطوطمية مثالاً واحداً من الأمثلة العديدة التى تكشف عن قدرة العقل البشرى على فرض نوع من التنظيم أو الترتيب على تمثيلاته وتصوراته عن العالم . فالأنساق الطوطمية دليل على قدرة العقل البشرى بوجه عام ، وهى فى الوقت ذاته نتاج وحصيلة هذه القدرة ، وليست مظهرا من مظاهر عجز الشعوب (البدائية) أو قصور فهمها كما كان يتصور علماء القرن التاسع عشر . ونظرة ليفى ستروس إلى الطوطمية هى فى الحقيقة جزء من موقفه من الرموز ومن الأنساق الرمزية بوجه عام ، على اعتبار أن التصنيف الطوطمى هو مجرد مثال لهذه الأنساق الرمزية . ويسخر ليفى ستروس من تلك النظريات القديمة التى كانت تفسر الطوطمية فى ضوء النظرية التطورية أو التى كانت تعتقد أن الإنسان يختار طوطمه للفوائد الاقتصادية التى تعود عليه منها ، أو لافتقاره لنسق من الأسماء يمكن إطلاقها على تنظيماته الاجتماعيه والقرابية المختلفة . ويقول فى معرض هذه السخرية عبارة أصبحت مشهورة : "إن الأصناف الطبيعية يتم اختيارها ليس لأنها صالحة للأكل ، ولكن لأنها صالحة للتفكير" [٢٥] .

ويعبر الأستاذ سبربر عن هذه الفكرة بطريقة أخرى أبسط فيقول إن اختيار هذه الحيوانات الرمزية يتم "ليس لأنها طعام للجسم وإنما لأنها غذاء للفكر" [٢٦] .

فالحيوانات الطوطمية أصبحت طواطم ليس لأنها "مجرد كائنات يخشاها الناس أو يحبونها أويتوقون إليها" ولكن لأن حقيقتها تسمح بقيام أفكار وعلاقات يمكن للعقل المفكر المتأمل أن يتصورها ويبنيها من المعلومات المتاحة ويتعمق فيها" (٢٧) إلى أبعد الحدود . وهذا هو ماكان يقصده من قوله إنها "صالحة للتفكير" . ومايصدق على الحيوانات الطوطمية يصدق على كل الرموز الثقافية الأخرى .

•••

والذى نخلص إليه من هذا العرض السريع هو أن ليفى ستروس كان يرى فى الطوطمية نوعاً من "الحساب المنطقى" البدائى الذى لايختلف عن العمليات العقلية عند الرجل المتحضر ، وأنها مثالٌ واحد لجهود ذلك العقل لتصنيف العالم . وإذا كان يصعب على الفكر الغربى فهم ذلك المنطق فذلك راجع إلى أن منطق (البدائيين) يعبر عن نفسه فى ألفاظ وحدود مادية مشخصة أو ملموسة ، وليس فى حدود وتصورات مجردة . فالطوطمية فى نظر ليفى ستروس هى محاولة عقلية لإقرار النظام الاجتماعى والمحافظة عليه عن طريق تصنيف الكون كله ، بما فى ذلك الجماعات الإنسانية ، ورؤية علاقات قوية بين مختلف الفئات . وربما كان هذا هو الذى جعله يقول فى نهاية الكتاب إنه ليس ثمة شئ فريد تماما فى الطوطمية ، وإنما هى أسلوب عام للغاية لتنظيم التجربة الإنسانية .

ومع ذلك فإن هناك من العلماء من يتساءل : إذا كان الأمر كذلك ، فما الذى يُغرى (البدائيين) بأن يذهبوا إلى كل هذا الحد فى تصنيف الكون ؟ وما الذى يجعلهم يلجأون إلى تنظيم "شفراتهم codes" بهذه الطريقة المبالغ فيها ؟

ربما كانت الإجابة على هذا السؤال تظهر فى كتاب *التفكير الوحشى* الذى يؤلف – على أية حال – وحدة متكاملة مع كتاب *الطوطمية*. ففى هذا الكتاب

تظهر التصنيفات الطوطمية على أنها وسيلة لتقسيم الناس وتمييزهم بعضهم عن بعض ، وأنها من هذه الناحية أشبه شئ بفكرة "القومية" فى المجتمع المتحضر الحديث . فكثير من الشعوب أو الأمم يطلق عليها - كما يقول الأستاذ روچرپول Roger Poole - اسم كناية تكون له علاقة بحيوان أو نبات له صلة بهذا الشعب أو تلك الأمة . وهذا نفسه قد يثير فى الذاكرة المثال الشهير الذى يضربه دوركايم فى هذا الصدد عن الجندى الذى يموت فى سبيل - العَلَمَ - . فكما يميز الرجل المتحضر نفسه عن الآخرين بفكرة القومية والعلّم وما إليهما كذلك يحب الرجل البدائى أن يميز نفسه عن غيره . وقد وجد أن من السهل عليه أن يتخذ الاختلافات الواضحة بين الكائنات الأخرى وبخاصة الحيوانات رموزاً يمكن لمختلف الجماعات أن تميز بها نفسها عن الجماعات الأخرى التى تشبهها فى كثير من الملامح والخصائص . فالرموز الطوطمية تستعار إذن من الطبيعة لكى يقيم الناس عن طريقها اختلافات وفوارق فيما بينهم . وإذا كان الأمر كذلك فإن النتيجة التى قد تثير الأسى - على ما يقول روچر پول - لدى الكثيرين هى أن تحليل العقلية التى نصفها بأنها عقلية (بدائية) ليست فى آخر الأمر إلا عقليتنا نحن [٢٨] .

(٤)

خلال الثلاثين سنة ونصف التى مضت منذ ظهور كتاب *الطوطمية فى الوقت الحالى* وكتاب *التفكير الوحشى* (عام ١٩٦٢) وحتى الآن كرّس ليفى ستروس معظم جهوده لدراسة الأساطير ، وذلك إذا تركنا جانباً اهتمامه بإعادة نشر مقالاته العديدة وجمعها معاً فى مجلدات متكاملة ظهر منها جزءان تحت عنوان *الأنثربولوچيا البنائية* ثم *الانثربولوچيا البنائية* رقم ٢ ثم ظهر بعد ذلك مجلد

ثالث من المقالات تحت عنوان : *النظرة البعيدة* *Le régard éloigné* حيث يقول فى المقدمة إنه كان خليقا بأن يطلق عليه اسم *الأنثربولوچيا البنائية* رقم ٣ . ولكن مع ذلك فإن اهتمام ليفى ستروس بدراسة الأساطير يرجع إلى تاريخ أقدم من ذلك . فقد ظهر له عام ١٩٥٥ مقال على جانب كبير من الأهمية بعنوان "الدراسة البنائية للأسطورة" . وقد ظهر المقال أول الأمر باللغة الإنجليزية تحت عنوان "The Structural Study of Myth" فى *المجلة الأمريكية للفولكلور* *Journal of American Folklore,* LXVIII ثم ظهرت ترجمته الفرنسية مع بعض تعديلات تحت عنوان "بناء الأساطير Le Structure des mythes" وذلك فى الجزء الأول من *الأنثربولوچيا البنائية*(٢٩) . وقد أتبع هذا المقال بدراسته الشهيرة عن قصة أزديوال Asdiwal عام ١٩٥٩ بعنوان "Le geste d'Asdiwal" . وعلى أساس هاتين الدراستين الهامتين وبعض الدراسات الأخرى فى نفس المجال أقام دراسته الضخمة الشاملة التى تقع فى أربعة مجلدات تحمل كلها عنوان *أسطوريات* *Mythologiques* ، وفيها تحليل عميق لأساطير العالم الجديد فى ضوء منهجه البنائى ونظرته إلى التفكير الوحشى وتأثره بلغويات دوسوسير على السواء . ومن هنا تعتبر هذه الدراسة الضخمة قمة ما وصل إليه فكر ليفى ستروس ، وخير تعبير عن موقفه ونظرته البنائية فى مجال الأنثربولوچيا .

وقد بدأ ليفى ستروس هذه الدراسة بتحليل أسطورة واحدة من أساطير البوروورو Bororo ، ثم أخذ يتقدم فى تحليله ببطء وعمق متنقلا من أسطورة لأخرى ، ومن ثقافة لأخرى من ثقافات الهنود الحمر حتى غطت الدراسة كلها أكثر من ثمانمائة أسطورة من أساطير تلك القبائل فى الأمريكتين .. وقد بدأ الدراسة بكتاب عن *النىّ والمطبوخ* *Le Cru et le cuit* (١٩٦٤) ، وتلاه بالأسطوريات الثانية بعنوان *من العسل إلى الرماد* *Du miel aux cendres*

(١٩٦٧) ، ثم ظهرت الأسطوريات الثالثة عام ١٩٦٨ بعنوان *أصل آداب المائدة* *L'origine des maniéres de table* لكي يُنهي السلسلة كلها بالأسطوريات الرابعة التي ظهرت عام ١٩٧١ تحت عنوان *الإنسان العاري* *L'Homme nu*، وقد استطاع أن يقدم كل هذا العدد الهائل من الأساطير (٨١٣ أسطورة) كنسق واحد تظهر فيه أساطير كل مجتمع على أنها تحولات أو تحويرات transformations بنائية لأساطير الثقافات المجاورة [٣٠] .

وتحليل كل هذا العدد من الأساطير أعطى ليفي ستروس الفرصة لأن ينتقل بدراسته للمنطق التجريدي الذي يكمن وراء تفكير البدائيين في المحسوسات إلى مرحلة أبعد بكثير مما حققه في دراسته للطوطمية . كذلك يظهر تطبيق منهج التحليل البنائي هنا على مستوى أعلى بكثير مما نجده في كل دراساته السابقة ، وقد ساعد على ذلك فكرة التحول أو التحوير . فالأسطورة لغة شأنها في ذلك شأن كل الظواهر الثقافية . ومن هذه الناحية تقوم الأسطورة بتوصيل رسائل معينة عن طريق العلامات القائمة بين عناصرها التي ترتبط بعضها ببعض في شكل لغة أو حكاية أو سرد للأحداث .

وتتبُّع الأساطير باعتبارها تحويرات أو تحولات بعضها من بعض معناه أن الحكاية أو القصة يمكن التعبير عنها بطرق شتى عن طريق إعادة ترتيب وتركيب عناصرها . *فكأن تتابع الأحداث مسألة ثانوية بحتة بالنسبة للبناء* . ولذا فإن نفس البناء يمكن اكتشافه في أساطير تنتمي إلى ثقافات مختلفة . فعناصر الأسطورة الواحدة تتحور إذن ، وبالتالي تتحول الأسطورة ذاتها إلى أسطورة أخرى وهكذا ، بحيث ينتج في آخر الأمر مجموعة - أو منظومة ، تتميز بثبات بنائها واطراده رغم اختلاف وضع وترتيب عناصرها المكونة (الأحداث ذاتها) . وهذا معناه أن الأسطورة تتمتع بقدر من الاستقلال عن السياق الاجتماعي ، وأنه يجب لذلك

دراستها على أنها ظاهرة متفردة بذاتها sui generis [٣١] . وعلى هذا الأساس فلا يمكن للباحث أن يصل إلى أى معلومات دقيقة وصحيحة عن المجتمع من دراسة الأساطير ، كما أنه لا يمكن فهم الأسطورة ذاتها إلا بالنسبة إلى المجموعة أو "المنظومة" التى تدخل فى تكوينها وتنتمى إليها .

والوسيلة الوحيدة لفهم الخصائص الأساسية للأسطورة هى *(تفكيكها)* إلى أدق أجزائها وأصغر عناصرها المكونة ... وقد أطلق ليفى ستروس على هذه الأجزاء أو العناصر الصغرى كلمة *"مثيمات Mythémes"* -أى أصغر وحدة أسطورية – أسوةً بكلمة *"مورفيم morphéme"* أو أصغر وحدة صوتية . والنتيجة الأخيرة المنطقية من هذا كله هى أن كل ما يمكن للأساطير أن تكشفه لنا عن المجتمع أقل بكثير جـدا مما تكشفه عن أعمـال العقل ، وأن للأساطير معنى عقليا أكثر منه اجتماعيا ، لأنها تصدر عن المنطق العقلى الذى هو طبيعى ولا شعورى .

وأنا أدرك أننى قفزت فى الفقرة السابقة قفزات طويلة وبعيدة ، وأن كثيرا من القضايا التى تنطوى عليها هذه الفقرة غامضة وتحتاج إلى توضيح وبخاصة للقارئ غير المتخصص . ولكن كان لابد من أن أعرض فى سطور قليلة ومنذ البداية موقف ليفى ستروس حتى يمكن ضمن هذا الإطار العام – الذى يعانى مؤقتا بعض الغموض والإبهام – أن أعرض للأسلوب الذى اتبعه فى تحليل الأساطير وعرض منهجه البنائى .

• • •

فى بداية كتاب *النىّ والمطبوخ* أو على الأصح فى "الافتتاحية Overture" -كما يسميها – يقول ليفى ستروس :

"الهدف من هذا الكتاب هو تبيين كيف أن المقولات الإمبيريقية ، مثل

مقولتى النئّ والمطبوخ ، والطازج والفاسد ، والرطب واليابس وما إليها من المقولات التى لا يمكن تعريفها بدقة إلا عن طريق الملاحظة الإثنوجرافية مع الأخذ فى الاعتبار وجهة نظر ثقافة معينة فى كل حالة ؛ يمكن أن تستخدم كأدوات فكرية تساعد على توضيح الأفكار المجردة وربطها معا فى شكل قضايا . (صفحة ٩) .

"والفرض المبدئى يتطلب لذلك أن نضع أنفسنا منذ البداية على أدنى مستوى محسوس ، أى فى قلب أحد المجتمعات المحلية أو فئة من هذه المجتمعات المحلية التى يقوم بينها قدر كافٍ من التشابه فى الظروف البيئية والتاريخ والثقافة .. وهذا احتياط ضرورى من الناحية المنهجية ، ولكنه لن يؤثر فى غرضى الأساسى أو يفرض أية قيود عليه ، لأننى أعتزم عن طريق الاستعانة بعدد صغير من الأساطير التى أختارها من المجتمعات المحلية الأصلية ، والتى ستكون بمثابة مختبر أو معمل أبحاث أن أجرى تجربة سوف يكون لها مغزى عام وشامل فيما لو نجحت ، لأننى أتوقع أن أبرهن فيها على أن ثمة نوعا من المنطق له مقومات محسوسة ملموسة ، وأن أبين كيف يعمل هذا المنطق وأكشف عن قوانينه . (صفحة ٩) .

"وسوف أتناول كنقطة بداية *أسطورة واحدة فقط* من مجتمع محلى *واحد* ، فأقوم بتحليلها بالإشارة الى السياق الإثنوجرافى ، وأنتقل بعد ذلك إلى الأساطير الأخرى التى توجد فى ذلك المجتمع نفسه . وسوف أقوم بتوسيع مجال بحثى بالتدريج ، فأنتقل إلى الأساطير الموجودة فى المجتمعات المجاورة بعد أن أكون قد وضعتها هى أيضا فى السياق الاجتماعى الخاص بها ، ومن ذلك أتقدم خطوة بعد خطوة إلى المجتمعات المحلية الأكثر بُعداً ، ولكن بعد أن أكون قد تحققت من وجود الصلات

الحقيقية ذات الطبيعة التاريخية أو الجغرافية ، أو على الأقل بعد أن أستدل بقدر كافٍ على وجودها . فالكتاب الحالى سوف يصف فقط المراحل الأولى من رحلةٍ طويلة خلال الأساطير الوطنية فى أمريكا الشمالية ... والخيط الذى يربط هذا كله هو إحدى أساطير هنود البورورو فى وسط البرازيل . ولا يرجع ذلك إلى أن هذه الأسطورة المعينة أقدم من غيرها من الأساطير التى سوف ندرسها هى أيضا فيما بعد ؛ ولا لأننى أعتبرها أكثر بساطة منها أو أشد اكتمالاً ، ولكنه يرجع إلى أن هذه الأسطورة استرعت انتباهى لأسباب عَرَضية إلى حد كبير ....

"والواقع أن أسطورة البورورو هذه التى سوف أشير إليها منذ الآن باسم *الأسطوره المرجعية* *mythe de référence* هى - كما سأبين فيما بعد - مجرد تحوير من أساطير أخرى نشأت إما فى ذلك المجتمع نفسه أو فى مجتمعات أخرى قريبة منه أو بعيدة عنه . وعلى ذلك فقد كان يحق لى أن أختار كنقطة بداية أى أسطورة أخرى تنتمى إلى نفس المجموعة على أنها تمثلها . كذلك لايرجع اختيار هذه "الأسطورة المرجعية" إلى أنها نموذج بقدر ما يرجع إلى وضعها الشاذ فى المجموعة كلها ، ولأن مشكلات التفسير التى تثيرها تجعل منها مثالاً طيبا للتأمل والتفكير" (٣٢) .

ولقد آثرت أن أنقل إلى العربية هذا النص الطويل بدلاً من تلخيص الفكرة نظراً لأنه يعطينا صورة واضحة عن المنهج الذى يتبعه ليفى ستروس فى الأجزاء الأربعة كلها التى تؤلف كتاب *الأسطوريات* .. وواضح من هذا النص أنه يخرج عن الأسلوب المألوف فى تحليل الأساطير وتفسيرها ، خاصة وأن ثمة بعض العقبات التى تواجه الاتجاهات الدلالية semiological التقليدية لمعرفة معنى الأسطورة ، والتى لم تفلح هذه الاتجاهاتُ التقليدية فى حلها .

وربما كان أهم هذه العقبات ، من وجهة النظر البنائية ، هى أن الأسطورة الواحدة كثيرا ما يكون لها روايات عديدة تختلف فيما بينها اختلافا كبيرا بحيث يصعب إخضاعها كلها لنوع واحد من التحليل . ويرجع هذا التفاوت أو الاختلاف إلى أن الأسطورة بطبيعتها نتاج اجتماعى ناجم عن الرواية الشفهية . ويقول فى ذلك فى كتابه *الإنسان العارى* :

"الفكر الأسطورى فى جوهره فكر قابل للتحوير transformatrice . فما أن تولد أسطورة من الأساطير حتى تخضع للتغيير بتغير الرواة ، سواء أكان ذلك يتم داخل الجماعة القبلية أو أثناء انتقالها من شعب لآخر ، فتسقط بعض عناصرها وتحل محلها عناصر أخرى جديدة ، كما قد يتغير ترتيب تتابع الأحداث . وينتقل هذا البناء المحرّف la structure distordue خلال سلسلة من الحالات ، ولكن مع ذلك فإن هذه التغيرات تظل محافظة على الطابع الجماعى . وليس ثمة حدود - من الناحية النظرية على الأقل - لهذه التحويرات ، كما أن الأساطير ذاتها كثيرا ما تموت وتختفى" (٣٣) .

فكل ما يستطيع التحليل التقليدى المعروف والسائد فى الكتابات الأنثربولوچية والسوسيولوچية أن يفعله هو أن يبين "تأثير المعنى" فى أى رواية واحدة فحسب . ولم يحدث أن واجهت هذه الاتجاهات التقليدية مشكلة اختلاف الروايات . كذلك فإن من الصعب الاكتفاء بأى رواية واحدة من تلك الروايات المختلفة التى تروى بها الأسطورة الواحدة بحيث نعتبرها هى الرواية (المعتمدة) - إن صح هذا التعبير . يضاف إلى ذلك الصعوبات الفائقة التى تواجة الأنثربولوچى الغريب والتى تقف حائلا دون التغلغل فى أعماق عقل الرجل البدائى بحيث يكتسب ذلك النوع من الحدس الذى يتمتع به الإنسان (البدائى) فيما يتعلق بأمور ثقافته ولغته ومعنى الأسطورة وما تضفيه من اختلافات فى بعض الألفاظ أو ترتيب

الأحداث من معانٍ مختلفة على الأسطورة التى تبدو واحدة لأول وهلة [٣٤] .

ويذكر ليڤى ستروس أن عالم الإثنوجرافيا ليپكايند Lipkind الذى عاش بين قبائل الكارايا Caraja فى أمريكا الجنوبية لاحظ هذه المسألة وأبدى دهشته من أن الأسطورة الواحدة تُروى بطرق مختلفة باختلاف الرواة ، وأن ثمة قدراً كبيرا من الاختلافات الهامة فى التفاصيل ، ولكن ذلك لم يكن يثير اهتمام الأهالى أنفسهم ولا الإخبارى الذى كان يرافقه والذى يبدو أنه كان يتقبل كل تلك الروايات ويصدقها جميعا رغم إدراكه للاختلافات والتباينات الشديدة بينها [٣٥] . ومن هنا فإن ليڤى ستروس يرى أن المهم هو الكشف عن البناء الذى يظل ثابتا ومستمرا رغم اختلاف وتباين الروايات عن الأسطورة الواحدة . فهذه الاختلافات إذن مسألة معقولة ومقبولة مادامت الأساطير تنتقل عن طريق المشافهة . إلا أن هذه الاختلافات تعطى "المعنى السطحى" ، فقط . ورغم أهمية هذا المعنى فإن ليڤى ستروس كان يهدف إلى شئ أعمق من هذا بكثير ، وهو شئ يمكن أن نرد إليه المعنى الحقيقى على ما سنرى .

ويعترف ليڤى ستروس بأن "التحليل الميثولوچى لا يهدف ، ولا يمكن أن يهدف ، إلى تبيين كيف يفكر الناس" ، كما يتساءل عما إذا "كان الأهالى الأصليون فى أواسط البرازيل يدركون أنساق العلاقات المتبادلة التى نحاول نحن أن نرد إليها أساطيرهم" . وقد دفعه ذلك إلى القول" إن كل ما أستطيع أن أدّعيه هو أن أبين ليس كيف يفكر الناس فى أساطيرهم وإنما كيف تتخلّق هذه الأساطير وتعمل فى عقول الناس على غير وعى منهم [٣٦] . ويكرر ليڤى ستروس هذا الحكم ويؤكده أكثر من مرة وبأكثر من طريقة ، ويحرص على أن يذكر "أن ما يهمنى هو أن أوضح ليس ما هو موجود فى الأساطير ، وإنما أن أكشف عن الشفرة التى تضفى معنى مشتركا على الصيغ اللاشعورية التى هى من صنع

العقول والمجتمعات والحضارات المختلفة ، ورغم ما قد يكون بينها من تباين شديد . وهذه الشفرة ليست اختراعا أو شيئا مجلوبا من الخارج ، وإنما هى موجودة فى الأسطورة ذاتها" [٣٧] ، وأن عمله بذلك يقتصر على الكشف عنها . فالأساطير ، على العكس من بقية الظواهر الثقافية الأخرى ، لاتخضع لأية ضغوط أو محددات إيكولوچية أو سوسيولوچية ، وإنما هى تخضع – بحكم انتقالها شفاهة فقط – للمحددات العقلية وحدها . بل إن هذه المحددات ذاتها مسألة نسبية وتتمتع بدرجة عالية من المرونة . ومن هنا كان ليفى ستروس يعتبرها – كما سبق أن ذكرنا – مثالا طيباً للطريقة التلقائية التى يعمل بها العقل الإنسانى [٣٨] .

وهنا قد يحسن أن نعطى مثالاً يوضح لنا كيف كان ليفى ستروس يعالج الأساطير ويحللها لكى يكشف لنا عن *البناء العميق* الثابت المستمر وراء التحويرات المختلفة التى تتخذها الأسطورة الواحدة .

(٥)

والمثال الذى نضربه هنا هو دراسته التحليلية لبعض أساطير الوينباجو Winnebago . ونحن نختار هذه الدراسة أولاً لقِصرها ، على عكس الحال بالنسبة لكتاب *أسطوريات Mythologiques* ، كما أنها تكشف بدرجة عالية من الوضوح عن خطوات المنهج الذى اتبعه حتى قبل أن يعكف على الجزء الأول من هذا الكتاب الضخم (فقد ظهر كتاب *النىّ والمطبوخ* عام ١٩٦٤ أى بعد ظهور المقال بأربع سنوات) . وفى هذا المقال يعرض ليفى ستروس بالتحليل البنائى لأربع أساطير كان قد سبق للأنثربولوچى الأمريكى پول رادن Paul Radin أن جمعها من بين قبائل الوينباجو وكتب عنها دراسة عام ١٩٤٩ بعنوان "ثقافة الوينباجو كما

يصفونها بأنفسهم "The Culture of the Winnebago as Described by Them- selves.

ولكن ليفى ستروس حين تناول هذه الأساطير الأربعة ذاتها ضمن الكتاب الذى قام بتأليفه عدد من الأنثروبولوچيين تكريما لرادن أمكنه أن يبين أن العلاقات بين هذه الأساطير الأربع أقوى بكثير جدا عما تصوره رادن نفسه . والطريف فى الأمر أن ليفى ستروس اعتمد فى إظهار قوة هذه العلاقات بتحليله للأسطورة الرابعة التى كان رادن يعتقد أنها لاتتلاءم ولاتتماشى مع الأساطير الثلاث الأخرى .

والأسطورة باختصار تدور حول صبى يتيم يعيش مع جدته ويمارس قنص الحيوان مثل أبيه فى الطرف البعيد من القرية ، وشاهدته ابنة رئيس القرية فوقعت فى غرامه . ورغم أنها كانت تتوق إلى أن يكلمها أو يقرب منها كان الصبى نفسه أصغر من أن يفعل شيئا لإشباع رغباتها ، ولم تجرؤ هى على مفاتحته بحبها ، ولذا وقعت مريضة الحب وماتت . وتراكمت فوق قبرها الأوساخ والقاذورات بحيث لم يعد فى الإمكان أن يتسرب شئ إلى القبر . وقرر رئيس القرية أن يهاجر هو وكل السكان أهل القرية حزنا على وفاتها إلى مكان آخر على بعد عدة أيام من السفر . ولكن الصبى لم يصحبهم خشية ألا يجد فى المكان الجديد مايمكنه صيده ، وسمح له رئيس القرية بالبقاء هو وجدّته حتى يشرفا على قبر ابنته . وقبل أن يتحرك رئيس القرية غطى أرض مسكنه بالروث حتى يحتفظ المسكن بالدفء ... وظل الصبى يطارد الحيوانات على مقربة من حدود القرية دون أن يجرؤ على الابتعاد عنها كثيرا . ولكن حدث ذات يوم أن ابتعد عن القرية وراء الفريسة أكثر مما ينبغى وتأخر فى العودة . وأثناء اختراقه للقرية بعد حلول الظلام لاحظ وجود ضوء فى مسكن الرئيس فدخله وشاهد شبح ابنة رئيس القرية أمامه،

وأخبرته عن سبب موتها وقالت له : "إنه بسبب سلوكك كانت وفاتى ، ولكن شبحى لم يغادر ولم يذهب بعد إلى حيث تذهب الأشباح ، ولذا أرجوك أن تساعدنى هذه المرة" . وبيّنت له أن عودتها إلى الحياة رهن بأن يمضى الصبى أربع ليالٍ فى البيت بشرط أن يظل متيقظاً طول الليل ، وأخبرته بأنه حين يغلب عليه النعاس فسوف يشعر بأجسام غريبة تزحف على بدنه وتسبب له بعض الآلام ولكنها حذرته من أن يحاول إبعاد هذه الأجسام الغريبة عن نفسه أو أن يلمس مواقع الألم مهما زادت .. وأفلح الصبى فى تحمل الألم ونجح فى الامتحان واستعاد الفتاة إلى الحياة ، وحملها إلى منزله حيث تزوج منها . وحين سمع الفلاحون القصة عادوا إلى القرية .. ووضعت الزوجة ولداً ذكراً ، وحين كبر الابن وأمكنه هو أيضا أن يمارس الصيد قال الزوج لزوجته :"مع أننى لم أبلغ الشيخوخة بعد ، فقد عشت على ظهر الأرض مايكفى . ومع ذلك فلن أموت مثلما فعلتِ أنت ، ولكننى سوف أرجع إلى المكان الذى أحب فحسب" . واختارت الزوجة أن تذهب معه . وتحولا إلى ذئبين ، وعاشا تحت الأرض . ومن حين لآخر يخرجان إلى سطح الأرض لكى يباركا الهنود أيام صيامهم .

هذه باختصار هى الأسطورة الرابعة من مجموعة الأساطير التى جمعها بول رادِن ونشرها . وكما هو الحال فى كل الأساطير فإن الأحداث تتتابع واحدة بعد الأخرى دون أن يكون هناك رابطة قوية بينها ودون أن يكون أحد الأحداث سببا أو علة بالضرورة للأحداث التالية له . ومع ذلك فإن ليفى ستروس يرى أن الأسطورة فيها بناء أقوى بكثير من مجرد تتابع الأحداث ، وأن هناك نسقا متكاملا من الصلات والروابط بين عناصر الأسطورة إلى جانب الترتيب الزمنى أو التاريخى (٤٠) . والتحليل الذى يقدمه ليفى ستروس يكشف لنا عن ذلك "التقابل الثنائى" الذى أشرنا إليه من قبل والذى يعتمد عليه فى تحليل الأساطير والطوطمية

وكثير من المظاهر الثقافية الأخرى . فهناك نوع من التماثل الواضح بين المواقف المختلفة لشخوص وأحداث الأسطورة . ويظهر ذلك فى :

١ - الصبى اليتيم وابنة الرئيس يقفان على طرفى نقيض فى السلم الاجتماعى .

٢ - مع ذلك فإن الوضع أو المرتبة التى يشغلها كل منهما تنقلب تماما إلى العكس . فالفتاة تعجز عن أن تعبر عن مشاعرها وبذلك تصبح "كائنا إنسانيا عاجزاً وتنقصه إحدى الصفات الأساسية للحياة" كما يقول ليفى ستروس . أما الصبى فهو صياد ماهر إلى أبعد الحدود ويتمتع "بعلاقات ممتازة مع العالم الطبيعى الذى هو عالم الحيوانات" .

٣ - الأسطورة تكشف عن المواجهة بين طرفى نسق واحد ، أحدهما ذكر والآخر أنثى ، وكل منهما يتمتع بخصائص ومميزات غير عادية ، ولكنْ كلٌّ منهما على طريقته الخاصة مما يؤدى إلى نوع من عدم التوازن . *فالفتاة* تموت ميتة *طبيعية* بينما يظل الصبى حيا ووحيدا أى أنه يموت ميتة *اجتماعية*.

٤ - كذلك يتمثل التقابل فى اختلاف الأوضاع ، إذ توجد الفتاة فى *أسفل* (فى القبر) بينما يوجد الفتى فى *أعلى* (فى بيته) .

٥ - يزيد هذا التقابل أو التعارض وضوحا فى وضع الروث وتكويمه فوق القبر وعلى أرض بيت رئيس القرية مما يؤكد أيضا أن الفتى يحتل مكانة أعلى من الفتاة .

٦ - وأخيراً يتمثل هذا التقابل الثنائى فى ظاهرة أخرى تؤدى إلى نوع من إعادة التوازن . ففيما يتعلق بالفتاة يقول ليفى ستروس وهو يلخص موقفها "إن تلك التى عجزت فى الحياة لايمكن أن تموت" وذلك على اعتبار أن شبحها ظل يحوم فوق سطح الأرض بينما الفتى يقابل مصيرا مماثلاً ولكنه عكس مصير الفتاة ، ويصفه ليفى ستروس بقوله : "إن ذلك الذى قهر الموت أثبت

أنه عاجز عن أن يعيش" وذلك على اعتبار أنه أحيا الفتاة ثم طلب إليها بعد ذلك أن يتركا هذه الدنيا ويتحولا إلى ذئبين يعيشان تحت الأرض .

ولكن هذا التحليل الذى يقدمه ليفى ستروس يمثل جانبا واحداً من طريقته فى النظر إلى الأساطير . فهو تحليل لأسطورة *واحدة من الداخل* . وقد سبق أن ذكرنا أنه يرى أن الاكتفاء بمثل هذا التحليل خطأ وقع فيه العلماء السابقون ، وأن الأمر يتطلب دراسة الأسطورة ضمن مجموعة من الأساطير التى تؤلف كلها نسقا واحدا متكاملا ؛ أى دراسة *"البناء الخارجى"* للأسطورة .

وقد كان العلماء السابقون يهتمون أشد الاهتمام بالبحث عن أوجه الشبه بين الأساطير المختلفة ويفسرون ذلك التشابه إما بأن هذه الأساطير نشأت من أصل واحد مشترك ، وإما بأنها ترجع إلى مراحل متماثلة من التطور الثقافى وإما بعمومية مقولات العقل البشرى [٤١] . وعلى الرغم من أن ليفى ستروس لم يغفل عنصر التشابه بين الأساطير أو يسقطه من الاعتبار إلا أنه كان يرى أن علاقة التشابه هى نوع واحد من العلاقات التى يمكن على أساسها تصنيف الأساطير، وأن هناك أنواعاً أخرى من العلاقات تصلح أساساً لذلك مثل الاختلافات التى تظهر باطراد وبطريقة منهجية بين تلك الأساطير[٤٢] . وقد نستطيع أن نفهم ما يقصده ليفى ستروس بذلك إذا نحن نظرنا إلى أسطورة أخرى من تلك الأساطير الأربعة التى جمعها رادن وقام ليفى ستروس بتحليلها .

وتدور هذه الأسطورة الثانية حول أحد أبناء الرؤساء الذى كان يتخذ من الصوم وسيلة للتقرب إلى الكائنات والقوى الإعجازية المقدسة كى يكسب رضاها ومؤازرتها له فى حياته ، وقد ارتبط بروابط صداقة قوية مع أحد شباب قبيلته وتعاهد الاثنان على الوفاق والوفاء أحدهما للآخر طيلة حياتهما .. وحدث أن أخذ الأب الزعيم فى الإعداد للحرب والإغارة على إحدى القبائل المعادية ، وأخبر ابنه بذلك ، وطلب إليه أن يحتفظ بالسر لنفسه . ولكن الابن أفشى السر إلى صديقه ،

وانضم الاثنان إلى صفوف المحاربين وقاما معاً بكثير من أعمال البطولة والجرأة فى الحرب مما جعل القرية كلها تتحدث بأخبارهما وتحتفل بعودتهما من الحرب احتفالاً رائعا . وعاش الاثنان عيشة الأبطال فى مساكن خاصة بعيدا عن القرية بعد أن تزوجا . ولكنهما كانا يزوران القرية من حين لآخر وبخاصة فى أثناء الاحتفالات والمهرجانات فيلقيان من القرية وأهلها نفس الترحاب . ثم حدث أن خرج الاثنان معاً - كعادتهما دائما - فى إحدى المهمات فوقعا فى كمين وقتلهما الأعداء بعد أن دافعا عن نفسيهما دفاعا مجيدا ؛ وتحولا إلى شبحين . وعاد الشبحان إلى القرية ولكن الناس لا تبصر الأشباح ولا تراها . وأحس الشبحان بخيبة الأمل والحسرة لأن القرية لم تقابلهما بالترحاب الذى تعودا عليه أثناء الحياة . ولم يجد الشبحان أمامهما سوى أن يحضرا احتفال "يقظة الأيام الأربعة" حتى تتم رحلتهما إلى أرض الأشباح . ومع ذلك فإن الاحتفال ومظاهر الحزن والأسى فى القرية هزت مشاعر ابن الرئيس الذى صمم على أن يجد طريقة يستطيع بها العودة وصديقه إلى الحياة . وكان يتعين عليهما لكى يتم ذلك أن يمر الاثنان بعدد من الاختبارات القاسية فى مجتمع الأموات . فحين وصلا إلى أول قرية من قرى الأشباح ، استقبلتهما الأشباح الأخرى بكثير من الحفاوة والرقص والموسيقى ، ولكنه أوعز إلى صاحبه بعدم المشاركة فى الرقص أو الاحتفالات مهما كان الإغراء والإغواء . ولم يكن ذلك بالأمر السهل الهين خاصة وأن الرقص والموسيقى وكل أنواع الغواية كانت تتزايد طيلة أربع ليال متتالية .. وأفلح الصديقان فى أن يجتازا الاختبار بنجاح . ولكنهما انتقلا إلى ثلاث قرى أخرى من قرى الأشباح حيث كانت تمارس أنواع وألوان أخرى أشد إغراء من الرقص والموسيقى لأربع ليال فى كل قرية . وحين نجح الاثنان فى كل هذه الاختبارات جاءهما الإذن بالرحيل إلى مساكن "صانع الأرض" الذى ترك لهما حرية اختيار المكان الذى يريدان الحياة فيه . واختارا قريتهما الأصلية ، وبذلك تمت ولادة كل

منهما من جديد فى عائلتين . والتقى الطفلان الصغيران وتعرف كل منهما على صاحبه وارتبطا معاً طيلة حياتهما . وحين وصلا إلى سن الشباب كررا طريقة الحياة نفسها التى عاشاها من قبل .

ولكن ما علاقة هذه الأسطورة التى تبدو مختلفة تماما بالأسطورة السابقة ؟ هناك بعض أوجه شبه بين الأسطورتين تتمثل فى الموت ثم البعث . ولكن التشابه يقف عند هذا الحد ، نظراً لاختلاف شخوص وأحداث وظروف كل من الأسطورتين . ولكن ليفى ستروس استطاع عن طريق التحليل أن يجد نوعا من الاتساق والتنسيق والمنهجية فى هذه الاختلافات ، وأن يكشف بين الأسطورتين نوعاً من التقابل المنهجى المطرد .

١ - فى الأسطورة الأولى يستسلم البطلان (الفتى والفتاة) تماما لمصيرهما المحتوم (الموت) بينما فى الأسطورة الثانية يحيا البطلان (الصديقان) حياة المجد والشرف والبطولة ويعملان على الاستزادة منها طيلة الوقت .

٢ - فى الأسطورة الأولى نوع من بطء الحركة والتردد (خوف الفتاة من الإفصاح عن حبها وعدم نضج الفتى) بينما فى الأسطورة الثانية سرعة الحركة والجرأة والإقدام والبطولة وإبداء مظاهر الرجولة الحقيقية منذ الصغر بحيث انخرط الصديقان فى سلك الأبطال المحاربين .

٣ - فى الأسطورة الأولى يعود البطلان إلى حياة القرية الهادئة حيث ينجبان طفلهما الذى حل محل أبيه فى قنص الحيوان : أما فى الأسطورة الثانية فإن البطلين يفضلان العيش بعيدا عن القرية حيث الحركة الدائمة والإغارات والحروب .

٤ - كلتا الأسطورتين تقومان على تكرار دورة الحياة . ولكن بينما فى الأولى يترك الأب (الذى كان ابناً يتيما) طفلا يتيما (بعد أن استقر رأى الوالدين على أن يعيشا فى العالم السفلى فى شكل ذئبين) فإن الوالدين فى

الأسطورة الثانية يبدأن نفس الحياة الهانئة الصاخبة السعيدة من جديد .

وعلى العموم فإن الصفة الغالبة على الأسطورة الأولى هى البطء والحزن والاستسلام والهزيمة . بينما الصفة الغالبة على الأسطورة الثانية هى السرعة والتحدى والانتصار [٤٣] .

ويحاول سپربر Dan Sperber أن يلخص التناسق والأوضاع المتعاكسة فى الأسطورتين فى شكل الجدول ناقص وهو موجود بأكمله فى صفحة ٩١ من العدد الأول - المجلد ٣٠ (يناير ١٩٩٣) من المجلة على النحو التالى . وقد رأيت أن أنقله بأكمله لما فيه من طرافة ، ولأنه يبين بشكل مبسط أسلوب التحليل البنائى فى الأساطير كما يمارسه الأنثروپولوچيون البنائيون من أتباع ليڤى ستروس [٤٤] .

- ابنة الرئيس تقع فى الحب .
- الفتاة تصمت حيث كان يجب الكلام .
- كانت النتيجة أن الفتاة تعانى وتموت .
- القرويون يتركون البطلة ويهاجرون إلى مكان بعيد .
- فى إحدى المرات يخرج البطل أبعد من المعتاد لمطاردة الفريسة .
- البطل يعود مساءً عبر القرية فيرى شبح البطلة .
- لكى يرد البطلة إلى الحياة كان يتعين على البطل أن يعيش فى العالم السفلى أربع ليال يخضع خلالها لاختبار قاس فى نفس المكان .
- يتألف الاختبار من مقاومة الإغراء لإبعاد الأشباح العدوانية التى كان لها مظهر وسلوك غير آدميين .
- ينجح البطل ، ويتم بعث البطلة للحياة ويعود سكان القرية .
- ينجب البطلان طفلا .
- على الرغم من ذلك البعث فإن البطلين يعجزان عن الاستمرار فى الحياة ويتحولان إلى روحين على شكل ذئبين ويصبحان هما حماة الصائمين .

- ابن الرئيس يعقد صداقة .
- الفتى يتكلم حيث كان يجب عليه الصمت .
- كانت النتيجة أن الصديقين يحاربان ويقتلان .
- البطلان يتركان القرويين ويذهبان للحياة فى مكان بعيد .
- فى إحدى المرات يخرج البطلان أبعد من المعتاد ويقعان فى كمين ويُقتلان .
- البطلان يعودان إلى القرية ولكن سكان القرية لايرونهما .
- لكى يرد البطلان نفسيهما إلى الحياة كان يتعين عليهما أن يمرا باختبار لأربع ليال ولكن فى أماكن مختلفة .
- يتكون الاختبار من مقاومة إغراء الاشتراك مع الأشباح اللطيفة التى كان لها مظهر وسلوك آدميين إلى حد كبير .
- ينجح البطلان ويعودان هما نفسهما إلى القرية .
- البطلان يولدان من جديد فى شكل طفلين .
- بفضل ذلك البعث يتمكن البطلان من أن يستأنفا حياتهما من جديد (وتتميز ولادة ابن الرئيس من جديد بصيام سكان القرية) .

وليست هذه التقابلات هى الوحيدة التى يمكن رصدها ، وإنما هناك تقابلات أخرى توصل ليڤى ستروس إلى إظهارها عن طريق مَدّ تحليله إلى الأسطورتين الآخريين اللتين تدخلان ضمن مجموعة الأساطير الأربعة التى يعالجها ليڤى ستروس فى هذه الدراسة عن أساطير الوينباجو . وقد استطاع أن يبين فى آخر الأمر من هذا التحليل فكرة الوينباجو عن الحياة الإنسانية والموت والخلود بطريقة لم تكن لتتيسر له لو أنه قنع بدراسة اسطورة واحدة منها ، أو أنه لم يقم بتتبع أنواع "التقابل الثنائى" بين مختلف أحداثها والتحويرات والتعديلات التى خضعت لها تلك الأحداث فى الأساطير الأربعة ، وهو الأسلوب ، أو على الأصح المنهج الذى اتبعه فيما بعد فى كتابه *أسطوريات* .

(٦)

ولقد سبق أن ذكرنا أن ليڤى ستروس يرى أن الوسيلة الوحيدة للوصول إلى المعنى الحقيقى أو "المعنى العميق" للأساطير هى تفكيك الأسطورة إلى أصغر عناصرها المكونة ، أو إلى ما يسمى بالميثيمات Mythémes . وربما لم تكن هذه الوسيلة واضحة فى المثال الذى ضربناه ، أعنى دراسته للأساطير الأربعة المستمدة من هنود الوينباجو ، ولذا فقد يكون من المستحسن أن نشير إلى مثال آخر شهير ، ضمّنه ليڤى ستروس دراسته العامه المبكّرة عن "التحليل البنائى للأساطير" ويحب معظم الذين يكتبون عن ليڤى ستروس أن يستشهدوا به لبساطته ووضوحه ولأنه يعطى فكرة طيبة عن خطوات التحليل البنائى كما يراها وكما طبقها فيما بعد فى الأسطوريات . ومع ذلك فإنه نظراً لقدم الدراسة (عام ١٩٥٨) فيجب ألا نتوقع أن تكون كل خطوات منهج التحليل البنائى وفكرته عن التغيرات والتحويرات ظاهرة بنفس الدرجة التى نجدها فى كتاب أسطوريات .

والطريف هنا هو أن هذا المثال مستمد من الميثولوچيا اليونانية وليس من أساطير الجماعات البدائية . وهذا فى حد ذاته دليل على مدى صلاحية المنهج لدراسة الأساطير فى عمومها بصرف النظر عن نوع الثقافة أو المجتمع الذى تسود فيه .. يضاف إلى ذلك أن ليفى ستروس يعترف صراحة أنه يهدف من هذه الدراسة أن تكون مجرد مثال لتطبيق طريقة أو أسلوب التحليل دون النظر إلى أية نتائج يمكن الوصول إليها ، وأن شأنه فى ذلك - على حد تعبيره - شأن البائع المتجول الذى يهتم بتبيين الطريقة التى تعمل بها إحدى اللعبات الميكانيكية التى يبيعها دون أن يهتم بالوصول إلى أى نتيجة محددة ملموسة [٤٥] .

ولكى يحقق ليفى ستروس ذلك فإنه ينظر إلى الأسطورة كما لو كانت "نوتة" موسيقية مكتوبة للأوركسترا ، ولكنها مع ذلك تعتبر كما لو كانت مكتوبة فى شكل متتابعات على خط واحد ، وأن عليه بذلك أن يعيد ترتيبها بطريقة صحيحة . فلو افترضنا مثلا أن التتابع كان على النحو التالى ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٧ ، ٨ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٦ ، ٨ ، ١ ، ٤ ، ٥ ، ٧ ، ٨ ... الخ ، فإن أول مايجب عمله لإعادة ترتيب هذه (الأنغام) هو تجميع كل الأنغام التى تحمل رقم ١ معاً ، وتجميع كل مايحمل رقم ٢ معاً ، وهكذا ، بحيث يظهر لنا الترتيب على النحو التالى مثلا :

١	٢	–	٤	–	–	٧	٨
–	٢	٣	٤	–	٦	–	٨
١	–	–	٤	٥	–	٧	٨
١	٢	–	–	٥	–	٧	–

وهذه العملية هى ذاتها التى يطبقها على الأساطير .

والأسطورة التى اختارها هنا هى أسطورة أوديبوس الذى قتل أباه دون أن يدرى ، وقتل الوحش (أبا الهول) لكى يخلص المدينة من شروره وتزوج أمه ... فكل رقم سوف يشيرإلى وحدة من تلك الوحدات الأسطورية الصغرى أو

الميثيمات . وعن طريق ترتيب هذه *الميثيمات* فى شكل مصفوفات سوف يمكن بسهولة أن نرى الأسطورة ذاتها فى بنائها (الخطى) وبنائها (غير الخطى) فى وقت واحد . والعادة أن كل وحدة يرتبط فيها حادث أوفعل معين بشخص أوفاعل معين . وعلى ذلك فإن كل وحدة سوف تمثل علاقة محدودة ، وبالتالى فإن كل عمود سوف يمثل (حزمة) من العلاقات . ومهمة الباحث هى أن يكتشف كيف تتفاعل هذه العلاقات بعضها ضد بعض داخل الأسطورة . وهكذا نجد أن كل عمود يمثل مجموعة من العلاقات ذات المعنى ، بينما كل صف أفقى يمثل تتابعاً معينا فى أحداث الأسطورة ، أوربما يكشف عن معنى كلمة معينة بالذات ، تساعد على فهم بعض جوانب الأسطورة . وعلى هذا الأساس يعيد ليفى ستروس ترتيب عناصر الأسطورة على النحو التالى :

كادموس يبحث عن أختـــه يوروبا التى اختطفها زيوس			
		كادموس يقتـل التنيـــن	
	الأسبرطيون يقتلون بعضهم بعضاً		
			لبداكوس (والد لايوس) = أعرج
	أوديبوس يقتل أبــاه لايــوس		
		أوديبوس يقتل الوحش	
			أوديبوس = ذو القدم المتورمة
أوديبوس يتزوج من أمه (يوكاسته)			
	أتيوكليس يقتل أخاه بولينيكس		
أنتيجونه تدفن أخاها بولينيكس رغم الحظر			

وواضح من هذا الترتيب أن ليڤى ستروس كان يبحث عن الأنماط داخل الأعمدة ، وذلك على عكس الحال فيما يتعلق بالسرد الأفقى التتابعى للأحداث وقراءتها سطراً بعد سطر . فالعمود الأول يكشف لنا عن روابط الدم القائمة بين أشخاص الأسطورة : (إخوة وأخوات ، أو أم وابنها .. الخ) وأهمية هذه الروابط والعلاقات ، والإعلاء من شأنها ، بينما نجد أن العمود الثانى يهدر من قيمة هذه الروابط ذاتها (قتل الأقارب بعضهم لبعض) . أما العمود الثالث فهو يكشف عن التنكر لأصول الإنسان الطبيعية وأنه ابن الطبيعة وابن الأرض ، وذلك لكى يتيح فرصة الحياة لبنى جنسه هو (سكان ثيبة) ؛ وأخيرا يؤكد العمود الرابع على العكس من العمود الثالث - العلاقة القوية بين الإنسان والطبيعة أو الأرض إذ تشير كل الأسماء فى ذلك العمود إلى وجود صعوبات فى المشى أو فى الوقوف وقفة معتدلة ... وثمة مايشير فى كثير من أساطير الهنود الحمر إلى أن الأشخاص الذين يولدون من الطبيعة أو الأرض يلقون صعوبة بالغة فى السير أو المشى المعتدل . ويعطينا ليڤى ستروس كثيرا من الأمثلة من أساطير تلك القبائل لتعزيز رأيه ، وبالتالى معانى أسماء بعض أبطال الأسطورة اليونانية وأنها تكشف عن خصائص عامة ومشتركة فى كل الأساطير .

وواضح من هذا الترتيب أيضا أن العلاقة بين العمودين ٤ ، ٣ تماثل العلاقة بين العمودين ٢ ، ١ وهى علاقة تعارض أو تضاد ، والأسطورة تحاول - على الأقل على المستوى الفكرى البحت - أن تحل التضارب بين النظرية القائلة بولادة الإنسان من الأرض وواقع ولادته من رجل وامرأة من بنى الإنسان .

ويتركز ذلك الحل فى محاولة المساواة بين علاقات الدم وعلاقات الأرض ، وبذلك يتعادل نوعا العلاقة رغم ما يبدو من تناقضهما . والتناقض يظهر بين إذا ما

كان الإنسان قد ولد من (واحد) هو الأرض ، أو من اثنين (رجل وامرأة) ، ويبين إذا ما كان قد ولد من شئ مغاير (الأرض) أو من شئ مماثل له فى الطبيعة (أبوين آدميين) . وبقول آخر فإن ليفى ستروس يرى أنه "على الرغم من أن التجربة تناقض النظرية فإن الحياة الاجتماعية تؤيد وتؤكد صحة الكوزمولوچيا بفضل تشابه بنائهما ، وبذلك فإن النظرة الكونية تكون صحيحة" (٤٦) .

وليس ثمة ما يدعو إلى الذهاب فى التفاصيل إلى أبعد من هذا ، لأن المهم هو إبراز المنهج الذى اتبعه فى التحليل ، خاصةً وأن هذا التحليل يكشف عن نظرة فلسفية محددة إلى الإنسان وعلاقته بالكون . ولم يكن ليفى ستروس يعطى أهمية كبيرة لما يسميه "النمط الخطى" للأسطورة ، أى الأسطورة من حيث هى مجرد حكاية أو قصة تُحكى ويسمعها الناس ، وإنما كان يهتم فى المحل الأول بالكشف عن "الاستقطاب العميق" الذى يجد له تعبيرا فى "بناء التقابلات" فى الأسطورة (٤٧) .

ويتضح من تحليله لأسطورة أوديپوس مدى حرصه على تطبيق "النموذج اللغوى" وهذا ظاهر فى اهتمامه بالكشف عن "التقابل الثنائى" من ناحية ، وفى عمومية التحليل من الناحية الأخرى .. ولقد رأينا صور أو أنواع التقابل الثنائى مثلاً بين العمودين ١،٢ وبين العمودين ٣،٤ ، وكذلك التقابل الذى تحاول الأسطورة أن تجد له حلاً والذى يتعلق بأصل الإنسان وولادته . ولكن هذا التحليل له فى الوقت ذاته صفة العمومية لأنه أفلح فى أن يضع الحدود التى تتضمنها هذه التقابلات فى لغة مفهومة من الجميع . فعلاقات الدم معروفة فى كل أنحاء العالم . وفكرة الإنسان ابن الطبيعة أو ابن الأرض هى أيضا فكرة عامة وشائعة فى كل الثقافات . ومن هنا أمكن تطبيق هذا التحليل على أساطير تنتمى إلى ثقافات متفاوته ومتباعدة تفاوت الثقافة اليونانية وثقافة البويبلو Pueblo وتباعدهما . وليس

غريبا إذن أن نجد بعض أشخاص أسطورة أوديپوس عاجزين عن المشى المستقيم السوى .

وواضح مرة أخرى من هذا كله أن المنهج الذى يتبعه ليڤى ستروس فى التحليل هو المنهج "الافتراضى الاستنباطى" وليس المنهج الاستقرائى . فالاكتفاء بالملاحظات البسيطة لا تستطيع – مهما تعددت وكثرت – أن تكشف عن نوع البناء الذى عثر عليه ليڤى ستروس فى أسطورة أوديپوس ؛ وإنما يمكن فقط العثور على مثل هذا البناء فى ضوء فرض افترضه الباحث مقدما . فوجود مثل هذا الفرض هو الذى يساعد الباحث على أن يرى فى دفن أنتيجونه لأخيها إعلاءً لشأن علاقات الدم ، بينما يؤخذ قتل الإسبرطيين بعضهم بعضا على أنه إهدار لهذه الروابط . وينبع هذا الفرض من موقف محدد يملى على صاحبه أن يبحث عن "التقابلات الثنائية" فى كل أسطورة يعمد إلى تحليلها ... إنه "يأمر الباحث بضرورة إيجاد هذا التقابل . فينفذ الأمر" (٤٨) .

(٧)

الأسلوبان اللذان اتبعهما ليڤى ستروس فى معالجته – أولاً – لمجموعة أساطير الوينباجو حيث كان يحرص على تتبع التحويرات التى اتخذتها الأساطير الأربعة رغم أنها تدور كلها حول موضوع واحد ، وفى معالجته – ثانياً – لأسطورة أوديپوس حيث اهتم بتفكيك تلك الأسطورة إلى وحداتها الميثولوجية الصغرى ثم إعادة ترتيبها فى جدول ومصفوفات ؛ هذان الأسلوبان ينعكسان فى كتاب (*أسطوريات Mythologiques*) مع بعض التعديلات التى تتلاءم مع اتساع المجال الذى يدرسه . فلم يكن باستطاعة ليڤى ستروس أن يدرس فى هذا الكتاب كل أسطورة على حدة وبالتفصيل بنفس الطريقة التى اتبعها فى تحليله لأسطورة

أوديبوس ، كما أنه لم يكن يستطيع أن يَقْنَع بتتبع التحويرات ضمن مجموعة صغيرة من الأساطير على ما فعل فى دراسته لميثولوچيا الوينباجو (أربع أساطير فقط) . فقد كان أمامه ثمانمائه وثلاث عشرة أسطورة من أساطير الهنود الحمر فى الأمريكتين تؤلف فى نظره نسقا واحداً ، وبالتالى تحمل (رسالة) واحدة . لذا كان يتعين عليه أن ينتقل خلالها لكى يبين أنواع وأشكال التحويرات التى أُدخلت على الأسطورة الأولى التى يسميها الأسطورة المرجعية mythe de référence التى اتخذت كل هذا العدد الهائل من الأساطير التى تبدو مختلفه بعضها عن بعض لأول وهلة . وعلى ذلك فإنه كان يحاول أن يكشف لنا عن بناء كل أسطورة من الأساطير ولكن ضمن مجموعة التحويرات التى فُرضت على ذلك البناء . ولذا نجد أنه بدلا من أن يهتم بتقديم وصف بنائى واحد لكل أسطورة على حدة (كما فعل فى أسطورة أوديبوس) عمل على أن يقدم وصفا يمكن أن يلائم كل التحويرات والتغيرات والتحولات التى تظهر فى هذه المجموعة الضخمة من أساطير الهنود الحمر . وكان تحليل كل أسطورة ضمن هذا الإطار يقوده إلى مزيد من التحليلات حين يأخذ فى اعتباره أساطير جديدة وهكذا . وهو نفسه يقول فى ذلك :

"ليس هناك نهاية حقيقية للتحليل الميثولوچى . إذ لا يمكن أن نصل فى آخر الامر إلى أى وحدة خفية أو مستترة بمجرد أن تتم عملية التفكيك والتفصيص ، لأننا يمكننا أن نقسم الموضوعات إلى مالا نهاية ؛ وفى الوقت الذى نعتقد فيه أننا أفلحنا فى فك هذه الموضوعات وفصلها بعضها عن بعض نجد أنها تتشابك بل وتتعقد من جديد استجابةً لبعض العلاقات الأخرى التى لم تكن فى الحسبان"(٤٩) .

ومن هنا انتهى ليفى ستروس إلى نتيجة قد تبدو غريبة لأول وهلة وهى أنه لَيس ثمة تحليل أفضل من تحليل آخر ؛ وأن اختلاف التحليلات ليس مسألة ذات

شأن ويجب ألا تثير القلق ، لأن أى تحليل سوف يساعد فى آخر الأمر على الوصول إلى "القانون البنائى الأساسى والوحيد" . وهذا القانون هو قانون التقابل opposition . ولن يتيسر للباحث الوصول إلى التقابل الأساسى الذى يربط أساطير الهنود الحمر كلها بعضها ببعض إلا حين ينتهى من تحليل كل الآساطير التى وقع عليها الاختيار والتى بلغت فى هذه الحالة ثمانمائة وثلاث عشرة أسطورة كما ذكرنا [٥٠] .

ولنحاول أن نقرب هذا كله إلى الأذهان عن طريق الاستشهاد بالأساطير الأولى التى ضمنها فى كتابه *(النىّ والمطبوخ)* . وحين نفعل ذلك فإننا لانغفل أن كتاب *(أسطوريات)* بأجزائه الأربعة والتى تقع فى حوالى ألفى صفحة يؤلف وحدة متكاملة ، وأنه بلغ من التعقيد والتشابك حدا يصعب معه تلخيصه أو اجتزاء بعض منه واعتبار ذلك الجزء ممثلا للكتاب ككل أو أنه يعطى فكرة كافية عنه .

أ - *الأسطورة المرجعية* تدور باختصار شديد حول صبى مراهق يغتصب أمه فى الغابة ، ويعرف الأب بما يحدث فيرسل ابنه فى بعض مهام خطرة إلى عالم الأرواح عسى أن يموت عقابا له على فعلته ، ولكن جدة الصبى تأخذها الشفقة به فتدلّه فى كل حالة على طريقة الخلاص من الأذى والتغلب على المخاطر . وعند عودته من آخر هذه المهمات الخطيرة هبت على القرية عاصفة رعديه أطفأت كل النيران فى القرية ماعدا بيت الجدة . ودلف الصبى إلى القرية متسترا بالظلام حتى لا يكتشفه أبوه ، ولكن فى الصباح يأتى سكان القرية إلى بيت الجدة لأخذ بعض الأحطاب المشتعلة وتراه زوجة الأب وتعرفه فتخبر زوجها الذى يحضر إلى بيت الجدة ويحتفل بعودة الابن الغائب كما لو لم يكن هو الذى كان يخطط لهلاكه . ولكن الابن يعمل على الانتقام لنفسه من أبيه ، ويُغرى الأبَ من خلال أخيه بالخروج للقنص ، ويتقمص هو شكل وعل ويهاجم الأب على حين غرة منه فيحمله على قرنيه ثم يلقى به فى إحدى البحيرات فتلتهم الأسماك

المفترسة الأب ولا يبقى منه شئ سوى عظامه التى ترقد فى قاع البحيرة ورئتاه اللتان تطفوان على سطح الماء وتتحولان إلى نوع من النباتات المائية الطافية التى تشبه فى شكلها شكل رئة الإنسان ، ويعود الابن إلى القرية فيقتل زوجات أبيه بما فيهن أمه نفسها [٥١] .

والفكرة الأساسية المبدئية فى هذه الأسطورة هى أقتراف البطل (الابن) جريمة الزنا بإحدى المحارم inceste (الأم) . ومع ذلك فالظاهر أن فكرة أن الأبن "مذنب" لم تكن قائمة إلا فى ذهن الأب وحده الذى يعمل على موت ابنه ويخطط لذلك ، بينما يبدو أن الأسطورة ذاتها لاتقر ذلك بدليل أن الابن يجد المؤازرة والحماية والمساعدة من الجدّة بحيث يتمكن من الخلاص من كل الشرور التى أحاطت به . بل إن الأب يظهر فى آخر الأمر كما لو كان هو المذنب لأنه كان يعمل على الانتقام لنفسه من ابنه ، ولذا كان جزاؤه الموت غرقا فى البحيرة . ويقول ليفى ستروس إن تلك اللامبالاة الغريبة إزاء الزنا بالمحارم تظهر فى الأساطير الآخرى كما هو الحال فى الأسطورة التالية إذ تقع العقوبة على الزوج الذى لحقت به الإهانة :

ب – الاسطورة رقم ٢– أو (m 2) حسب قول ليفى ستروس – تدور حول امرأه يغتصبها رجل من نفس العشيرة (وهذا زنا بالمحارم لأن جميع أفراد العشيرة يعتبرون إخوة وأخوات) ويرى الابن ذلك فينقل الخبر إلى أبيه الذى ينتقم لنفسه بقتل الزانى والزانية ثم يدفن جسد زوجته فى مسكنه دون أن يعلم أحد . ويبدأ الابن الذى لم يعرف بمقتل أمه فى البحث عنها ، ويتحول إلى طائر حتى يمكنه أن يرى أثناء طيرانه مساحات أوسع من الأرض . وذات يوم أسقط الابن الطائر عمدا بعض البراز على كتف أبيه فنبتت فى الحال شجرة ضخمة فوق كتف الأب . وأحس الأب بالمهانة والذل فهجر قريته ورحل ليعيش فى الغابة . ولكنه لاحظ أنه كلما توقف عن السير ليستريح من التعب ومن عناء ما يحمل على كتفه ظهرت

فى المكان الذى يقف فيه بحيرات وأنهار ، إذ لم يكن هناك فى ذلك الوقت أى مياه على سطح الأرض . وكلما تفجرت مياه جديدة تقلصت الشجرة وانكمشت من فوق كتفه إلى أن اختفت تماما . ولكن الأب الذى أعجبته الخضرة والماء قرر عدم العودة إلى القرية وترك مهمة رئاسة القرية لابنه ، ثم تبعه بعد ذلك شيخ القرية الذى جاء من بعده وعاش الاثنان فى الغابة ولكنهما من حين لآخر يزوران أعضاء القبيلة حاملين معهما بعض أدوات الزينة التى يصنعانها فى منفاهما الاختيارى [٥٢] .

وواضح أوجه الشبه بين الأسطورتين رغم التحويرات التى دخلت على الأسطورة المرجعية . ولكن ليفى ستروس يلاحظ فى الوقت ذاته بعض عناصر التقابل بين الأسطورتين ، فالاسطورتان تكشفان عن ظهور بعض مصادر الماء ، ولكن بينما يأتى الماء فى الأسطورة الأولى من السماء نتيجة للعاصفة الرعدية يتفجر الماء من الأرض فى الأسطورة الثانية . وبينما يجلب الماء (المطر) الدمار والشر فى الأسطورة المرجعية فإنه يجلب الخضرة والنماء فى الأسطورة الثانية . وأخيرا فإن التقابل يظهر فى أنه بينما يترك البطل الابن قريته فى الأسطورة الأولى مضطرا نتيجة لرغبات الأب فى الانتقام منه وإلحاق الأذى والضرر به ، فان البطل الأب فى الأسطورة الثانية يهجر القرية باختياره بل ويكشف عن ميوله الطيبة نحو ابنه حين يترك له زعامة القرية .

جـ - أما الأسطورة الثالثة التى نشير إليها هنا فهى تدور حول أصل المرض ، وتبدو هى أيضا للوهلة الأولى وكأنه لاتربطها أى صلة بالأسطورتين السابقتين . وبطل الأسطورة صبى يرفض أن يترك بيت العائلة حين بلغ سن البلوغ ويعيش مع أقرانه فى بيت العزّاب حسب العرف السائد . وكان ينام إلى جوار جدّته التى كانت تحاول أن تقتله فى الليل بأن تجثم على صدره وتنفث فى جسمه بعض الغازات والأبخرة الفاسدة من أنفاسها ، فلم يكن منه إلا أن قتلها

بأن طعنها بسهم حاد دخل فى مؤخرتها واخترق أحشاءها ، ثم دفنها فى أرض الكوخ وغطى القبر . وحدث أن ذهب رجال القرية فى ذلك اليوم نفسه إلى مجرى الماء حيث وضعوا بعض السم لقتل الأسماك من أجل الحصول على طعامهم للعشاء . وفى صباح اليوم التالى ذهبت النساء إلى مكان الصيد لإحضار بقية الأسماك الميتة ، وجاءت أخت الصبى إلى الكوخ لكى تترك ابنها الصغير مع جدتها كما هى العادة ، فلما لم تجدها - ولم تكن تدرى بمقتلها - وضعت ابنها فوق أغصان شجرة إلى أن تعود ، ولكنه تحول إلى كومه كبيرة من النمل . وكان مجرى الماء مليئا بالأسماك الميتة بفعل السم ، وبدلا من أن تأخذ الآخت ما يمكنها حمله من السمك وتعود إلى القرية ثم ترجع ثانية لتحمل مزيدا من السمك على ماتفعل النساء الأخريات ، أخذت تلتهم كميات كبيرة جدا من السمك فى شراهة حتى بدأت تشعر بآلام حادة فى بطنها وبدأت تصرخ وتئن من الآلم ، وكلما ارتفع أنينها خرجت الآمراض من جسمها إلى أن امتلأت القرية بكل أنواع الأمراض التى لم تكن تعرفها من قبل ، كما شاع الموت بين الرجال . وقام أخوا الفتاة بقتلها طعنا بالحرب ثم ألقيا بأجزاء جسمها فى البحيرات (٥٢) .

فهنا أيضا نجد عنصر الزنا بالمحارم قائما بعد أن اتخذ شكلا جديدا هو إقامة الصبى المراهق فى بيت النساء من قريباته ، أى أن الزنا بالمحارم يتخذ فى هذه الأسطورة شكلا رمزيا وهذا تحوير من الأسطورة المرجعية ، كما أن الأسطورة ذاتها تشير ليس إلى إحدى العادات الاجتماعية أو إلى أحد التقاليد السلوكية بقدر ما تشير إلى موقف فردى فيه خرق للمبادئ التى يقوم عليها النظام الاجتماعى والأخلاقى . فالموت الذى تصفه الأسطورة هو عكس التقليد الشائع لأننا نجد أن الفتى يتمسك بالبقاء فى مجتمع النساء الذى يجب على كل الفتيان تركه بمجرد بلوغهم سنّ المراهقة وخضوعهم لشعائر التكريس .

ولكن على الرغم من التحويرات التى تخضع لها بعض عناصر الأساطير

فإن ليفى ستروس يرى أن كل هذه الأساطير لها بناء مشترك . ويتمثل المبدأ البنائى فى أن كل أسطورة من هذه الأساطير وغيرها - فيه عمل أو علاقة غير لائقة - وهى الزنا بالمحارم - يتلوها "قطع لهذه العلاقة أو محاولة لتحييدها" . ففى هذه الأسطورة مثلا نجد أن الفصل بين الحياة والموت يتم عن طريق الأمراض التى نجمت عن جشع الفتاة ونهمها .

(٨)

فى السنوات العشر الأخيرة بعد أن انتهى ليفى ستروس من كتاب "*أسطوريات*" بأجزائه الأربعة كرس معظم وقته لتطبيق المنهج البنائى على بعض الظواهر الثقافية الأخرى وبخاصة دراسة "الأقنعة" فى ثقافات الهنود الحمر فى شمال غرب أمريكا ، وظهر بذلك كتابه "*طريق الأقنعة* *La voie des masques*" ؛ ثم اتجه نحو دراسة الثقافة اليابانية المليئة بالرموز والعلامات - وهو اتجاه سوف نراه عند رولان بارت - فضلا عن المقالات العديدة التى كان ينشرها فى المجلات العلمية ، والأحاديث المذاعة التى تكشف عن الكثير من عناصر تفكيره واتجاهه العام . وقد نشر الكثير من هذه الأعمال فى شكل كتب تجد إقبالا متزايدا عليها على الرغم من الانتقادات التى توجه إلى المنهج البنائى . والطريف هنا هو أن ليفى ستروس نفسه يعترف فى كثير من التواضع الذى لا يخلو من السخرية - ولكنه يخلو من المرارة - بأن البنائية قد تكون تراجعت أو على الأصح لم تعد تُعتبر (موضة) بين المفكرين الشبان . وقد تختلف الآراء حول ذلك . ولكن سواء أتراجعت البنائية أم اختفت كمذهب أو حركة فكرية ، فالذى لا شك فيه هو أنها أفلحت فى أن تفرض نفسها كمنهج وأسلوب للتحليل ، وأن العناصر الأساسية التى تدخل فى تكوين مايعرف الآن باسم "ما بعد البنائية" هى عناصر بنائية فى

أساسها على ما سنرى ، وأن المنهج البنائى لا يزال صالحا ومتَّبعا كمنهج للبحث إلى جانب غيره من المناهج الأخرى . فالحركة الفكرية قد تكون موجة أو (موضة) عابرة ، ولكن المنهج يظل قائما وصالحا للتطبيق ويجد له دائما من الأنصار ما يبقيه حيا فى الذهن والممارسة الواقعية .

وتبقى بعد هذا كله بعض الحقائق التى ينبغى أن نتذكرها دائما فيما يتعلق بليڤى ستروس .

الحقيقة الأولى : هى أهمية وحجم الدور الذى لعبته اللغويات البنائية فى كتاباته وتفكيره ومنهجه ونظرته إلى الظواهر الثقافية غير اللغوية . فقد كانت اللغويات البنائية هى الأداة التى استعان بها فى تحليله لمختلف الأبنية الاجتماعية اللاشعورية التى كان قد سبق أن نبّه إليها وتكلم فيها مارسل موس على ما ذكرنا من قبل . والواقع أن ذلك المزيج الهائل المتماسك من مناهج اللغويات البنائية وفكرة موس عن الحقيقة الاجتماعية الكلية الشاملة ثم فكرة إمكان دراسة الظواهر الثقافية على أنها علامات (السيميولوچيا) هو الذى أدى إلى ظهور ذلك الشكل الجديد من الأنثربولوچيا التى تختلف اختلافا جذريا عن الأنثربولوچيا البريطانية التى تهتم بالبناء الاجتماعى وترتفع عليها وتخطو بعدها خطوات واسعة نحو التحليل العميق ، وإن كان هذا نفسه لا ينفى أن دراسة البناء الاجتماعى – أو البنائية الوظيفية البريطانية – لا تزال هى الاتجاه القوى السائد فى البحوث الميدانية ، على الرغم من كل ما يوجه إليها من انتقادات (٥٤) . والمعروف على أية حال أن ليڤى ستروس فى اتجاهه نحو اللغويات البنائية ظل متأثراً بأفكار ياكوبسون ولم يُبدِ كثيرا من التعاطف مع الاتجاهات الأخرى الأكثر حداثة ، وهو أيضا ما يؤخذ عليه .

الحقيقة الثانية : هى أن استعانة ليڤى ستروس باللغويات البنائية كان يهدف إلى تحقيق درجة من الدقة فى دراسة الأنساق الاجتماعية تماثل تلك التى نجدها

فى اللغويات ، وبخاصة فى تحليلها للأبنية الفونولوچية . فالمسألة فى نظره كانت محاولة للوصول إلى درجة من الدقة العلمية أكبر مما نجده فى الكتابات الأنثرپولوچية التقليدية ، وهذا هو ما يظهر بوضوح فى كتابه *"الأبنية الأولية للقرابة"* ، وهو كتاب يصعب على غير المتخصصين تتبعه . ففيه تظهر بوضوح نظرته الكلية الشاملة من ناحية ، كما يظهر التقابل الثنائى من ناحية أخرى ، واعتباره مصطلحات القرابة على أنها علامات من ناحية ثالثة . فالتركيبات والترابطات الزواجية يتم تحليلها على أنها أنواع من التقابلات الثنائية تماما مثلما يفعل ياكوبسون فى تحليله للأنساق الفونولوچية ، لدرجة أنه حاول تصنيف فئات أنساق القرابة المحتملة بنفس الطريقة التى يتبعها العالم اللغوى فى تصنيف الأبنية الفونولوچية التى يمكن أن تقوم بين مختلف اللغات(٥٥) .

الحقيقة الثالثة : هى أن ليڤى ستروس فى استعانته بالنموذج اللغوى كان متأثرا بثلاثة مبادئ أساسية أنعكست فى كتاباته الأنثرپولوچية ، أى أنه سخّر هذه المبادئ اللغوية لدراسة الظواهر الأنثرپولوچية غير اللغوية :

أ - *المبدأ الأول* : هو ضرورة دراسة اللغة فى ذاتها قبل أن تُدرس فى علاقتها بالأنساق الأخرى من تاريخية أو اجتماعية أو سيكولوچية ، مما يعنى أن البناء الداخلى يجب أن تكون له الأولوية على الوظائف الخارجية . وانعكس ذلك بشكل واضح فى اعتباره الموضوع الحقيقى فى البحث العلمى هو فئة من المعطيات تتميز بأن لها أنساقا داخلية واستقلالا خارجيا . ويعتبر تحديد هذه الفئة من المعطيات خطوة هامة بل وأساسية . وهذه مسالة لم يكن يراعيها علماء الأنثرپولوچيا السابقون الذين كانوا يكتفون بتتبع المادة الإثنوجرافية أينما كانت ويدرسون وظائفها دون العناية كثيرا بالبناء الداخلى . وقد اعتبر ليڤى ستروس تحديد هذه المعطيات جزءا أساسيا من المنهج العلمى بوجه عام . وكان من شأن ذلك الموقف أن أصبح المنهج البنائى يُعتبر فى نظره معادلاً للمنهج العلمى وأن

البنائية تعادل المدخل العلمي بالمعنى الدقيق للكلمة .

ب - *المبدأ الثاني* : هو أن "الكلام" - أو المظهر المسموع للغة - يجب تفكيكه أو تفصيصه إلى عدد محدود من العناصر الصغرى مثل الفونيمات على المستوى الفونولوچي . وقد ظهر هذا المبدأ واضحا منذ البداية فى كتابه *"الأبنية الأولية للقرابة"* الذى يتكلم فيه عما يسميه "ذرات" القرابة التى تشبه الفونيمات والمورفيمات باعتبارها عناصر صغرى بالنسبة للغويات . وقد سبق أن أشرنا إلى "الوحدات الأسطورية الصغرى" التى يسميها "ميثيمات" وإن كان الكثيرون يرون أنه لم يحقق فى ذلك ما كان يصبو إليه وأنه أخفق فى تطبيق ذلك المبدأ بكل دقائقه وحذافيره .

جـ - *والمبدأ الثالث والأخير* : هو أن عناصر اللغة يجب تحديدها عن طريق علاقاتها المتبادلة ، وهى علاقات تقع فى نوعين هما العلاقات الاستبدالية Para-digmatic التى تقوم بين العناصر التى يمكن أن تحل إحداها محل الأخرى ، والعلاقات التوافقية Syntagmatic التى تقوم بين العناصر التى يمكن أن ترتبط بعضها ببعض . وظهر أثر هذا المبدأ فى اعتقاد ليفى ستروس بأن الوصف البنائى الصحيح يجب أن يتناول نوعين من العلاقات يشبهان تلك العلاقات اللغوية ، فندرس بذلك العناصر الثقافية التى يمكن أن يحل بعضها محل البعض الآخر والتى تقوم بينها روابط قوية بشكل من الأشكال . وقد تطلب ذلك منه أن يشرع أولاً فى فصل وتمييز العناصر بعضها عن بعض حتى يمكن ترتيبها حسب هذين النوعين من العلاقات . ولعل المثال الذى أشرنا إليه عن تحليله لأسطورة أوديپوس وأساطير الوينباجو يعطى فكرة عما يقصده بهذين النوعين من العلاقات(٥٦) .

والواقع أن ليفى ستروس أضاف إلى هذه المبادئ الثلاثة مبدأً آخر رابعا مكملا لها ، وبخاصة للمبدأ الثالث ، وهو *مبدأ التحوير* ، حيث تعتبر كل الأبنية المرتبطة بعضها ببعض هى تحويرات من بعضها بعضا . وقد ظهر هذا المبدأ

بوضوح فى كتاب *"أسطوريات"* رغم كل ما يوجه إليه من انتقادات يمكن تبريرها باتساع مجال البحث نفسه وصعوبة تتبع كل خطوات التحوير فى كل ذلك العدد الهائل من الأساطير . والمسألة على أى حال لا تزال مفتوحة للبحث .

الحقيقة الرابعة : هى ان الاتجاه نحو البنائية ظهر - ألى حد كبير نتيجة للشعور السائد فى الأربعينات والخمسينات بين بعض العلماء حول إمكان ظهور علم موحد للاتصال أو التواصل يقوم على أساس السيميولوچيا والسيبرناطيقا ونظرية الإعلام ، وأن هذا العلم الجديد يمكن أن يؤدى إلى التقريب بين اللغة والثقافة والمجتمع من ناحية ، ودراسة المخ والعقل البشرى من ناحية أخرى ، وأن المفهومات المشتركة والمنهج المشترك يمكنها هى أيضا أن تؤدى إلى بداية علمية جديدة . وكثير من كتابات ليڤى ستروس المبكرة تسير فى هذا الاتجاه ، بل ويمكن اعتبارها إسهامات نحو هذا العلم الجديد ، وإن كان هذا (العلم) واجه كثيرا من الصعوبات ، كما أن ليڤى ستروس نفسه لم يلبث ان سخّر هذا الاتجاه لخدمة مجال تخصصه . وهذا لا ينفى ما سبق ذكره فى الفصل الخاص عن "البدايات الأولى" عن العوامل المساعدة على ظهور البنائية كحركة فكرية ومنهج ، كما أنه سوف يظهر فى كتابات المفكرين البنائيين الآخرين وبخاصة رولان بارت حيث تنعكس السيميولوچيا واللغة والثقافة وعمليات العقل البشرى فى تلك الكتابات(٥٧) .

الحقيقة الخامسة والأخيرة : هى أن موقف ليڤى ستروس يمكن فهمه وتقويمه فى ضوء الجدل والخلاف بين الاتجاه العقلانى rationalist والاتجاه الإمبيريقى empiricist . فالتأكيد على أن الثقافات لم تتطور كنتيجة أو استجابة للمطالب والحاجات الخارجية ولكن تمشيا مع الضغوط الداخلية للعقل البشرى يعنى فى الحقيقة انحيازه ضد الإمبيريقية فى وقت كادت أن يكون لها السيطرة الكاملة على العلوم الاجتماعية وبخاصة ذلك الاتجاه المعروف باسم "النسبية الثقافية" فى الأنثرپولوچيا . وربما كان هذا الموقف هو من أكبر الأسباب التى

دعت إلى الهجوم عليه هجوما عنيفاً يصدر فى الأغلب عن علماء الأنثربولوچيا فى أمريكا ، ولكن من المؤكد ان ذلك الابتعاد عن التجريبية والانحياز إلى العقلانية متأثر إلى حد كبير بضحولة وقلة خبرته الميدانية بالمقارنة بغيره من الأنثربولوچيين، فهو لم يقم بأى دراسة ميدانية مركزة أو متعمقة فى أى مجتمع من المجتمعات بالطريقة التى يفهم بها الأنثربولوچيين كلمة دراسة ميدانية . ومن هنا كان اهتمامه موجها إلى دراسة أنشطة وإنجازات وأفعال العقل البشرى أكثر من اهتمامه بدراسة الظواهر الاجتماعية والثقافية الملموسة العيانية (٥٨) .

★★★

وأياً ما يكون الأمر ، فواضح من العرض السابق لأسلوب ليڤى ستروس ومنهجه فى تحليل الأساطير كيف أنه كان يهتم بتبيين وتوضيح التقابلات البنائية بين الموضوعات المشخصة الملموسة التى كانت مجتمعات الهنود الحمر تستعين بها فى إقامة تمثيلاتها . وساعده ذلك على أن يبرز أساطيرهم كنسق واحد متكامل ومتماسك تظهر فيه أساطير كل مجتمع من هذه المجتمعات على أنها مجرد تحويرات بنائية لأساطير المجتمعات الأخرى المجاورة . وتعتبر هذه الخطوة بمثابة "فصل" أو "عزل" وتبيين (أجرومية) أساطير الهنود الحمر . ومن هذه النقطة انتقل إلى "ترجمة" بعض الرسائل المتضمنة فى تلك الأساطير ، مبيّنا كيف أن هذه الأساطير يمكن اعتبارها محاولات من جانب ثقافة الهنود الحمر للتعبير عن بعض التناقضات فى تجربتهم ، والارتفاع على هذه التناقضات كما هو الحال فى التناقض مثلا بين النساء من حيث هن (علامات) من ناحية ومن حيث إنهن (صانعات) للعلامات من ناحية أخرى ، أو التباين بين (الناس) كنوع بشرى من ناحية وبينهم ككائنات اجتماعية من ناحية أخرى .

وليس ثمة شك فى ان أعمال ليڤى ستروس الضخمة التى تدور كلها حول الثقافة البدائية قد أرست قواعد المنهج البنائى فى البحث الأنثربولوچى . وعلى الرغم من تقدمه فى السن فلا يزال يكتب وإن كانت نسيطر على كتاباته الآن نغمة ساخرة تميل إلى التشكيك فى المنهج الذى - كما قلنا - لم يعد "موضة" فى الأوساط الفكرية الفرنسية وإن كان لا يزال يجد له أنصارا فى فرنسا ذاتها وفى الخارج . والمهم هو أن ليڤى ستروس فى أعماله المختلفة كان يبين أن مظاهر الثقافة المختلفة يمكن اعتبارها ودراستها على أنها أنساق من العلامات . وأن العلاقة بين هذه العلامات يمكن اعتبارها مماثلة بشكل ماللأبنية والتحويرات التى نلاحظها فى اللغة ، وأن هذه الأنساق من العلامات ليست إلا حصيلة لعمليات ذهنية معقدة من جانب الشعوب (البدائية) أو التى توصف بأنها (بدائية) . وقد أفلح بهذا التحليل فى أن يلقى بعض الأضواء الجديدة على تجربة هذه الشعوب ونظرتهم إلى الكون (كما فى كتاب *أسطوريات*) وعلاقاتهم بعضهم ببعض (كتاب *الأبنية الأولية للقرابة*) وعلاقتهم بالكائنات الأخرى (كتاب *الطوطمية فى الوقت الحالى*) . وهذه هى المجالات الثلاثة الكبرى التى تناولها فى كل أعماله الأساسية .

وقد تختلف الأراء حول هذا المنهج ، وقد اختلفت بالفعل ، وتعرض المنهج وصاحبه لكثير من السخرية والهجوم لدرجة أن فرنسيس هكسلى وصفه بأنه نوع من (البهلوانيات) الذهنية . ولكن هذا المنهج لا يزال يجد - كما قلنا - الكثيرين من المتحمسين له والذين يؤمنون به كأسلوب ناجح فى التغلغل إلى أعماق الأشياء وتبين العلاقات الدفينة بينها وإظهار البناء الدفين العميق . ومن هذه الناحية وعلى هذا الاساس سوف يستمر منهج ليڤى ستروس البنائى فعالاً وصالحا مثلما صمدت كل النظريات والمناهج الكبرى للتغيرات (والموضات) .

الهوامش والمراجع

١ – انظر في ذلك : C. R. Badcock, *Lévi-Strauss: Structuralism and SociologicalThe-ory*, Hutchinson, London, 1975, p. 63.

٢ – Lévi-Strauss, *La [ensée sauvage*, Plon, Paris, 1962, p. 3.

٣ – Lévi-Strauss; *Le totemisme aujourd'hui*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962, p. 44.

٤ – Jonathan Culler, *Structuralist Poetics, Structuralism, Linguistics and the Study of Literature*, R. K. P., London, 1975, p. 41.

٥ – Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, op. cit., pp. 100-101; *Miriam Glucksmann, Structuralist Analysis in Contemporary Social Thought: A Comparison of the Theories of Claude Lévi-Strauss and Louis Althusser*, R. K. P., London 1979, p. 6.

٦ Loc. cit.

٧ – *La pensée sauvage*, p. 126.

٨ – انظر في ذلك كتابنا عن *"تايلور"* – مجموعة نوابغ الفكر الغربي ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٨ ولقد كان تايلور يفرق بين العلم وما يسميه بالعلم الزائف قاصدا بذلك السحر .

٩ – *La pensée sauvage*, p. 21.

١٠– Ibid., pp. 60-61.

١١– Ibid., p. 52.

١٢– Dan Sperber, "Lévi-Strauss" in John Sturrock (ed); *Structuralism and Since* , Oxford U. P., London 1949, p. 27.

١٣– *La pensée sauvage*, p. 12.

١٤– Ibid., pp. 49-50.

١٥– Ibid., p. 32; Simon Clarke, *The Foundations of Structuralism*, Harvester Press, Sussex, 1981, p. 193.

١٦– Ibid., pp. 191-192.

١٧– Ibid, p. 189.

١٨– راجع في ذلك كتابنا *"البناء الاجتماعي – مدخل لدراسة المجتمع"* – الجزء الثاني "الأنساق" القاهرة ، الدار القومية للطباعة والنشر ، ١٩٦٧ .

١٩– سوف يكون اعتمادنا هنا وكل إشاراتنا إلى الطبعة الفرنسية التي سبق الإشارة إليها .

٢٠– Dan Sperber, op. cit., p. 31.

٢١- *Le Totemisme.*, p. 14.
ويمكن للقارئ أن يرجع هذا كله لمقدمة الكتاب وبخاصة الفقرة رقم IV بأكملها .

٢٢- *Le Totemisme*, p. 111; Dan Sperber, op. cit., p. 31.

٢٣- David Pace, *Claude Lévi-Strauss: The Bearer of Ashes*, R. K. P., London 1983, p. 175.

٢٤- Dan Sperber, op. cit., p. 32.

٢٥- *Le totemisme*, p. 128.

٢٦- Dan Sperber, op. cit., p. 32.

٢٧- *La pensée sauvage*, p. 5.

٢٨- Roger G. Poole; "Introduction" to Lévi-Strauss, *Totemism*, (English Translation by Rodney Needham) pp. 62-63.

٢٩- Lévi-Strauss; *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1958, pp. 226-255.

٣٠- David Pace, op. cit., p. 162.

٣١- Miriam Glucksmann, op. cit., p. 78.

٣٢- Lévi-Strauss; *Le cru et le cuit*, Plon, Paris 1964, pp. 9-10.

٣٣- Lévi-Strauss; *L'Homme nu*, Plon, Paris 1971, pp. 603-604.

٣٤- Philip Pettit, *The Concept of Structuralism: A Critical Analysis*, California U. P., Berkeley and Los Angeles, 1977, pp. 71-72.

٣٥- *Le cru et le cuit*, p. 20.

٣٦ Loc. cit.

٣٧- Loc. cit.

٣٨- Dan Sperber, op. cit., p. 34.

٣٩- الإشارة هنا إلى مقال "Four Winnebago Myths, A Structural Sketch" وقد ظهر المقال أولاً في كتاب: Stanley Diamond (ed), *Culture and History, Essays in Honour of: Paul Radin*, Columbia U. P., N. Y. 1960, pp. 351-362.
ثم ظهر المقال فيها بعد في ترجمة فرنسية في الجزء الثاني من كتاب ليفي ستروس :
Anthropologie structurale II, Plon, Paris 1973, pp. 235-249.
ويعتبر هذا المقال من أفضل الأمثلة على التحليل البنائي عند ليفي ستروس . أنظر أيضا :
. Dan Sperber, op. cit., p. 34-40

٤٠- Sperber, op. cit., p. 35.

٤١- انظر في ذلك كتابنا عن *"البناء الاجتماعي"* الجزء الأول : *المفهومات* .

٤٢- Sperber, op. cit., p. 37.

٤٣- Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* II, op. cit.

٤٤- Dan Sperber, op. cit., p. 39.

٤٥- Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* I, pp. 230-234.

٤٦- Ibid., pp. 236-242; Pettit, op. cit., pp. 83-84.

ولمعرفة المزيد عن أسطورة كادموس وقتل التنين وعلاقة ذلك بظهور الإنسان من الأرض يمكن الرجوع إلى مقالنا عن "التحليل النفسي للأساطير" - *مجلة علم النفس*- دار المعارف ، القاهرة، ١٩٤٦ .

٤٧- Pettit, op. cit., p. 84.

٤٨- Ibid., p. 86.

٤٩- Lévi- Strauss, *Le çru et le çuit*, p.13.

٥٠- Philip Pettit; op. cit., p.93.

٥١ - راجع تفاصيل الأسطورة فى كتاب " *النى والمطبوخ* " ، صفحات ٤٣ - ٤٥ .

٥٢- راجع تفاصيل الأسطورة فى كتاب "*النى والمطبوخ*" ، صفحات ٥٦- ٥٩ .

٥٣- راجع تفاصيل الأسطورة فى كتاب " *النى والمطبوخ*" ، صفحتى ٦٧ و٦٨ .

٥٤ - Pace, op. cit., p.161.

٥٥- Ibid, p.162.

٥٦- Sperber, op. cit., pp.488.

٥٧- Ibid. p.48.

٥٨- Sperber, loc. cit., Pace, op.cit., p.162.

الفصل الخامس

البنائية وعلم العلامات

لم يتجاوز ليفى ستروس فى معظم كتاباته مجال الأنثربولوچيا والثقافة البدائية . ولذا فقد تولى عدد من العلماء والمفكرين والكتاب الآخرين تطبيق منهج اللغويات البنائية فى مجال العلوم الإنسانية الأخرى ، وبذلك دخل هذا المنهج إلى ميدان الأدب والنقد الأدبى وعلم النفس التحليلي والفلسفة ، وإن كان بعض هؤلاء الكتاب والمفكرين انقلبوا بعد ذلك على "البنائية" أو تجاوزوها إلى ما يعرف باسم "*مابعد البنائية*" التى ترتكز على أى حال فى كثير من مبادئها على البنائية . وكان خروج المنهج البنائى عن نطاق الأنثربولوچيا إيذانا بازدهار البنائية ذاتها ومظهرا من مظاهر هذا الازدهار . ومع ذلك فإن من الإنصاف أن نعترف بأن الجهود لم تفلح – رغم كثرتها وتنوعها – فى أن تحقق كل أحلام ليفى ستروس عن إمكان – بل وضرورة – استخدام بناء اللغة فى تحليل وفهم بناء الثقافة الإنسانية ككل .

ولقد كان من نتائج دراسات ليفى ستروس وبخاصة للأساطير وتفسيرها من داخل ، ومحاولة تبيين أن تحديد معنى الرمز فى الأسطورة يتوقف إلى حد كبير على وضع ذلك الرمز فى تلك الأسطورة ، أن ساد الاعتقاد بأن النسق ذاته هو الذى يفرض المعنى . وكان ذلك بمثابة خطوة هامة نحو امتداد المنهج البنائى إلى مجال الأدب وأشكال الكتابة المختلفة ، على اعتبار أن البنائية التى تهتم بدراسة مكونات النسق وعلاقاتها بعضها ببعض يمكن الاستعانة بها فى دراسة

(النص) من الداخل دون الرجوع إلى أية عوامل أو مؤثرات خارج النص ذاته لفهم بنائه وتفسير ذلك البناء . وعلى ذلك فإن تحديد قيمة إحدى الشخصيات فى مسرحية معينة مثلا يتوقف على مركز هذه الشخصية بالنسبة للشخصيات الأخرى داخل هذه المسرحية ؛ أى أنه يتوقف على تركيب المسرحية وليس على أى شئ آخر خارج بنائها [1] . وبالمثل فإن تحديد قيمة (الكلمة) فى لغة معينة بالذات إنما يتم بالإشارة إلى تلك العبارة أو الجملة التى وردت فيها تلك الكلمة دون الرجوع إلى أى عناصر أخرى خارج حدود العبارة أو (النص) .

وكان رولان بارت Roland Barthes (١٩١٥ - ١٩٨٠) هو الذى حمل لواء هذا الاتجاه الذى يهدف إلى تطبيق منهج اللغويات البنائية فى مجال الأدب والنقد الأدبى . ولكنه لم يقتصر على ذلك وإنما تطرق فى مقالاته وكتاباته الكثيرة المتنوعة إلى عدد كبير من المظاهر الثقافية غير اللغوية ، كما هو الحال مثلا فى مقالاته القصيرة التى كان ينشرها على مدى عامين فى بعض المجلات الفرنسية ثم جمعها بعد ذلك فى كتاب بعنوان *"أساطير Mythologies"* ، أو فى كتابه عن *"نسق الموضة Le systéme de la mode"* أو فى كتابه القصير الطريف *"امبراطورية العلامات L'Empire des signes"* وعلى ذلك فإنه يمكن القول إن بارت كان يهدف فى نهاية الأمر إلى تحليل كل "المركبات الثقافية" عن طريق دراستها ومعالجتها كأنساق من العلامات تعبر عن معانٍ معينة . فبينما كان ليفى ستروس يركز جهوده على مظاهر الثقافة "البدائية" (الأبنية القرابية - الطوطمية - الأساطير وما إليها) كان رولان بارت يوجه نشاطه نحو مجالين كبيرين هما الأدب والنقد الأدبى من ناحية وبعض مظاهر الحياة فى المجتمع "الحديث" من الناحية الأخرى . وهكذا كانت كتابات بارت تسير فى مسارين متوازيين طيلة الوقت . وقد أضفى ذلك على كتاباته مسحة من الجدّة والطرافة لانكاد نجد لها مثيلا فى

كتابات البنائيين الآخرين التى تتميز – كما سبق أن ذكرنا – بالصعوبة والتعقيد فضلا عن طول معظمها بشكل لا يخلو أحيانا من المبالغة . وهذا لا يعنى أن كتابات بارت كانت كلها واضحة أو سهلة الفهم . فقد كان يرفض تماما التقليد الفرنسى المعروف عن الوضوح Clarté ، وإن كان ذلك لا يقلل كثيرا من رشاقة كتاباته وطرافتها (٢) .

من ناحية أخرى ، يرتبط اسم بارت بعلم العلامات أو السيميولوچيا Sémiologie . ومع أنه لم يشتغل بالتدريس الجامعى بالمعنى الدقيق للكلمة إلا لفترات قصيرة جدا ، فإنه أنهى حياته بأن شغل كرسى السيميولوچيا الذى أنشئ له خصيصا عام ١٩٧٧ فى الكوليج دو فرانس وهو فى الثانية والستين من عمره ، وقبل أن يموت إثر حادث سيارة بعد ذلك بثلاث سنوات (٣) . وعلى ذلك يكون بارت هو الذى حقق دعوة دوسوسير إلى قيام علم للعلامات بعد أن أدخل على هذه الدعوة بعض التعديلات . فلقد كان دوسوسير يرى أن ما يمكن أن نسميه "السيميولوچيا العامة" علم عام أو كلى تندرج تحته اللغويات بحيث تؤلف جزءا منه ، وذلك على الرغم من اعترافه فى الوقت ذاته بأن خير أساس لفهم المشكلة السيميولوچية هو اللغة ، لأن للغة رصيدا ضخما جدا من التجربة النظرية والعملية بفضل الخصائص الفريدة التى تتمتع بها دون غيرها من أنساق العلامات . أما بارت فقد ذهب مذهبا آخر مخالفا لموقف دوسوسير ، فقد أعطى اللغويات أسبقية فى الترتيب على السيميولوچيا التى أصبحت بذلك جزءا من اللغويات . وقد تكون هناك بعض الانتقادات على ذلك . ولكن المهم هو أن بارت كان يعتبر دائما اللغة الإنسانية "أساسا" للمعنى – على ما يقول فى كتابه *"أنساق الموضة"* ، وليست "نموذجا" للمعنى (٤) .

فالسيميولوچيا تنظر إلى العلم الاجتماعى والثقافى على أنه سلسلة من

أنساق العلامات التى يمكن مقارنتها باللغات . فالأشياء التى تحيط بنا ليست مجرد أشياء أو أحداث مادية محسوسة وملموسة ولا تقوم بيننا وبينها أى علاقة أو رابطة . وإنما هى موضوعات وأحداث لها معنى محدد . فالذى نراه أمامنا - على سبيل المثال - ليس مجرد تكوينات معقدة من الخشب لا معنى لها وإنما هى مناضد ومقاعد وما أشبه ؛ كما أن ما يصدر عن الناس ليس مجرد حركات أو إشارات عشوائية وإنما هى أفعال وتصرفات تدل على الصداقة والمودة أو على العداوة والكراهية ، وهكذا (٥) . من أجل هذا كله يرى الكثيرون أن بارت وإن كان يعتبر خير من يمثل البنائية بعد ليفى ستروس لأنه حملها - كما قلنا - إلى كثير من مجالات الثقافة الإنسانية وبخاصة فى المجتمع المعاصر ، إلا أنه يعتمد على العلامات أكثر مما يعتمد على اللغويات . ولذا نجد من بين مؤرخى الفكر من يتكلم عن "البنائية السيميولوچية" وليس عن "اللغويات البنائية" حين يتحدث عن بارت (٦) .

والواقع أن اهتمام بارت بعلم العلامات يثير التساؤل حول إذا ما كان بارت يعتبر مفكرا "بنائيا" أو كاتبا "سيميولوچيا" . ولم تكن التفرقة بين البنائية والسيميولوچيا واضحة بشكل قاطع وحاسم فى الستينات كما هى الآن ؛ بل ولم يكن هناك فى الأغلب ما يدعو إلى إقامتها بكل هذه الدرجة من الدقة . ثم يجب قبل كل شئ أن نأخذ فى الاعتبار أن بارت يعتبر من المفكرين الذين يصعب تصنيفهم ووضعهم ضمن تيار أو حركة فكرية واحدة محددة بالذات .

(١)

على الرغم من ارتباط اسم بارت بالبنائية فإنه هو نفسه كان يرفض هذا الوصف ،

ليس لأنه لم يطبق المنهج البنائى أو لم يكتب عن البنائية (كنشاط) – حسب التعبير الذى يستخدمه فى مقال مشهور له بعنوان "النشاط البنائى L'Activité structu-raliste" ؛ وإنما لأنه كان يرفض أن يخضع للتصنيف داخل نطاق نظرية أو مذهب أو اتجاه فكرى محدد . فمثل هذا التصنيف من شأنه أن يضع قيودا على انطلاق تفكيره وتقييد فكره فى حدود قالب جامد معين بالذات . وإذا كان قد تأثر فى كتاباته الأولى بليفى ستروس وظهر أثر ذلك واضحا فى بعض أعماله وتحليلاته وبخاصة فى مجال حديثه عن "المعنى" وعن "النسق الرمزى" فإن كتاباته المتأخرة تكشف عن تأثره بچاك دريدا Jacques Derrida وما بعد البنائية . فكأنه لم يحدد لنفسه موقفا نظريا جامدا إزاء الأدب ثم تمسك به طول الوقت مثلما فعل ليفى ستروس ، بل كان على العكس من ذلك يتحرك وينتقل بين المواقف المختلفة ويعلو عليها جميعها ، بحيث أن چون ستاروك يقول : "إن كل كتاب جديد كان يمثل انطلاقة جديدة تبعده عن آرائه القديمة بدلا من أن يعزز تلك الآراء والحجج ويؤكدها" . (ستاروك – مرجع سبق ذكره ، صفحة ٥٢) . فلقد كانت له قدرة فائقة بحكم ثقافته الواسعة المنوعة على الاختيار والانتقاء والتوفيق بين الآراء المختلفة التى يتأثر بها ، وأن يصوغ منها جميعا نسيجا موحدا يضم خيوطا من الماركسية والفرويدية والوجودية والفنومنولوچية ولغويات دوسوسير وغيرها . فهو إذن مفكر "توفيقى" أو انتخابى" – إن صح هذا التعبير . فقد كان ينتقل من موقف فكرى إلى موقف آخر فى دراسته للأدب ، بل إنه كثيرا ما كان يستعين بنفس الأساليب والمناهج التى يطبقها غيره من البنائيين فى مجالات تخصصاتهم المختلفة المتباينة . ومع ذلك فإن ثمة نوعا من الاطراد والاتساق فى أعماله . وعلى الرغم من أن معظم جهوده كانت موجهة إلى التركيز على (النص) الأدبى وتفسيره فإنه لم يكن يسمح لذلك بأن (يتجمد) فى شكل نظرية أو مذهب . ومن كل هذا المزيج الهائل

خرج على أى حال باتجاه نظرى مرن يقوم على اعتبار العالم وكل ما فيه إشارات أو علامات . فالإنسان يحيا بالعلامات والرموز التى تتجمع بشكل أو بآخر وتنتظم فى شكل أنساق وأنماط تسمى أحيانا بالدين أو السياسة أو الأدب أو الاقتصاد السياسى أو غير ذلك ؛ وكلها تعتمد فى آخر الأمر على اللغة التى هى نسق الإشارات الأساسى . (انظر مقالنا عن : "النصوص والإشارات" مرجع سبق ذكره ، صفحة ٢٤٠) . والطريف فى الأمر هو أن رولان بارت كان يعترف بذلك صراحة . ففى كتابه عن نفسه *"رولان بارت بقلم رولان بارت"* يقول مستخدما ضمير الغائب كما لو كان يتكلم عن شخص آخر : "إن رولان بارت يرفض تماما أن تكون له صورة محددة وواضحة ولا يقبل أن يوضع له تعريف محدد" .

وتختلف الآراء حول بارت وإسهاماته والعوامل التى أدت به إلى هذه الشهرة العريضة التى يتمتع بها . فهو بالنسبة للكثيرين مفكر بنائى قبل كل شئ ، إن لم يكن هو "المفكر" البنائى بكل معانى الكلمة ، والذى يدعو إلى ضرورة استخدام مدخل علمى ومنهجى فى دراسة الظواهر الثقافية ، كما أنه أهم من تولى عملية تطوير السيميولوچيا وتقدمها والارتقاء بها ، وذلك فضلا عن أنه وضع تخطيطا بنائيا لما يسميه "علم الأدب" . ولكن هناك من الكتّاب من يردون شهرة بارت وأهميته إلى مساندته لفكرة اللذة أو المتعة ، سواء أكان المقصود بذلك لذة القراءة فى حد ذاتها ، أو حق القارئ فى أن يقرأ بمزاج واستمتاع من أجل ما قد يحصل عليه من لذة من تلك القراءة . ولذا فهو يقف موقف المعارضة من النقد الأدبى الذى يهتم بدراسة المؤلف بدلا من دراسة "النص" أو العمل الأدبى ذاته ، وينادى بدلا من ذلك بأن الأولى بالعناية والاهتمام هو القارئ وليس الكاتب ، وكذلك الأدب الذى يتيح لهذا القارئ أن يقوم أثناء فعل القراءة بدور إيجابى وخلاق . وثمة فريق ثالث يرد شهرة بارت إلى مؤازرته وتعضيده للكتّاب الطليعيين والكتابات الطليعية .

ففى الوقت الذى كان بعض النقاد يرفعون أصواتهم بالشكوى المريرة من روايات آلان روب جرييه Alain Robbe-Grillet وأمثاله من أنصار "الرواية الجديدة" على اعتبار أنها أعمال يصعب قراءتها لغموضها وإبهامها نتيجة تداخل الأحداث وعدم وجود شخصيات محددة أو واضحة المعالم وافتقارها إلى وجود "حبكة" محدودة ، كان هو يُعلى من شأن هذه الأعمال الروائية ذاتها لأنها تتطلب من القارئ إعمال الذهن لفهمها وحل غموضها . وقد ذهب فى ذلك إلى حد القول إن أغراض الأدب تتحقق على أكمل وجه من خلال تلك الأعمال التى لا يمكن قراءتها بسهولة والتى تتحدى كل توقعاتنا . وبذلك وضع فى مقابل الأعمال "المقروءة" التى تتفق مع القواعد التقليدية المتوارثة تلك الأعمال التجريبية التى يمكن "كتابتها" فحسب والتى لا نعرف حتى الآن كيف نقرأها وإن كنا نعرف فقط كيف نكتبها ، بل والتى يجب أن نكتبها فى الوقت الذى نقرأ فيه (٧) . وأخيرا فإن هناك من الكتّاب من يردون شهرته إلى موقفه من "المؤلف" ، وهو الموقف الذى يتبلور فى عبارته الشهيرة "موت المؤلف La mort de l'auteur" والقضاء على هذه الشخصية وإزاحتها تماما من الوضع المركزى الذى تحتله فى الكتابات الأكاديمية . والمعروف أن بارت خصص مقالا مستقلا لهذا الموضوع وبهذا العنوان . وهو مقال هام ولذا سوف نعود إليه فيما بعد .

ولكن إذا كان الأمر كذلك . وإذا كان بارت كاتبا "توفيقيا" أو "تلفيقيا" وتختلف الآراء بشأنه إلى هذا الحد ، وإذا كان هو نفسه ينكر فى بعض الأحيان انتماءه إلى البنائية ويرفض تصنيفه ضمن البنائيين ، فلماذا نُسلِكه نحن هنا ضمن هذه الزمرة من الكتاب والمفكرين الذين يحاول هو نفسه التنصل منهم ؟

يرى بعض أتباع بارت أنه لم يكن فى الواقع (بنائيا) بالمعنى الدقيق للكلمة إلا لفترة قصيرة من حياته الفكرية المليئة بالنشاط الإبداعى المتنوع . وقد يكون

هذا صحيحا . ولكن الذى لا شك فيه هو أن هذه الفترة - أيا ما يكون طولها - كانت من أهم فترات حياته وتمثل مرحلة من أهم مراحل فكره الإبداعى لأنها كانت البداية التى أثمرت كل هذا الإنتاج الخصب الوفير . ولكنه لم يلبث بعد أن ازدهرت البنائية وانتشرت واحتلت مكانتها المتميزة فى الحياة الفكرية فى فرنسا أن تجاوزها وانتقل إلى ما يعرف باسم "ما بعد البنائية" وهذا مصطلح يثير كثيراً من البلبلة لأن "اختراع" ما بعد البنائية - حسب تعبير كلر فى كتابه القصير عن بارت (المرجع السابق ذكره صفحة ٧٨) كان يقتضى تقليص البنائية إلى صورة مشوهة وممسوخة أو كاريكاتورية ضيقة ، بينما الواقع هو أن جانبا كبيرا مما يعرف بما بعد البنائية كان قد سبقت معالجته بشكل واضح وبارز فى الكتابات البنائية ذاتها . وعلى ذلك فإن الإجابة على هذا السؤال يتطلب منا الرجوع إلى بعض أعماله - وبخاصة المبكرة - لنتعرف مبادئ البنائية فيها . ويهمنا هنا الآن مقالان لهما دلالتهما الفائقة فى هذا الصدد وإن كان قلما ينتبه إليهما الدارسون وبخاصة فى العالم العربى .

المقال الأول ظهر عام ١٩٦٧ فى *الملحق الأدبى لجريدة التايمز* تحت عنوان "الأدب فى مواجهة العلم" [8] وفيه يعرف بارت "البنائية" بأنها "طريقة لتحليل المنتجات الثقافية ، نشأت أصلا فى مناهج اللغويات" (صفحة ٨٩٧) . والمقال الثانى كان قد ظهر فى الحقيقة قبل ذلك عام ١٩٦٢ بعنوان "النشاط البنائى" ثم أعيد نشره فى كتابه "*مقالات نقدية*" وفيه يقول إن البنائية "نشاط" وليست "مدرسة ولا حتى حركة - أو على الأقل لم تصبح بعد - لأن معظم الكتّاب الذين ننسبهم فى العادة إلى هذه الكلمة لا يشعرون بارتباطهم بعضهم ببعض عن طريق نظرية أو مطلب واحد متماسك" . ويحدد بارت الهدف من ذلك "النشاط" بأنه إعادة تكوين أو إعادة تركيب شئ objet ما بطريقة تكفل إظهار قواعده وتبيين وظيفته ، وأن

البنائية تهتم فى المحل الأول بالشكل أو الصورة forme وليس بالمحتوى أو المضمون ، وأنها حين تنظر فى صور المعنى وأشكال الدلالة فإنها تبحث فى الحقيقة عن الدوافع والحوافز التى تختفى وراء الأشياء التى نسلم بها ونقبلها بغير مناقشة ، وهى التى يطلق عليها كلمة Doxa (٩) .

ومن الطبيعى أن يؤدى هذا الموقف الذى يرفض قبول الأفكار الشائعة والمسلم بها إلى إخضاع هذه الأفكار ذاتها للتحليل من منظور جديد ، واعتبارها "منتجات ثقافية" وليست مجرد أمور "طبيعية" ، ثم محاولة اكتشاف معناها الحقيقى – أو الإضافى connotation – وعدم الاكتفاء بالمعنى الحرفى الظاهرى denotation . وهذا هو ما يفعله التحليل البنائى على وجه التحديد ، لأنه يحاول الكشف عن الأبنية الكامنة وراء أنواع النشاط البشرى . فليس المهم هو إعطاء معنى للأشياء ، وإنما المهم هو معرفة كيف ظهر هذا المعنى . وبقول آخر ، ليس المهم هو (موضوع) الوظيفة أو "المحتوى" وإنما المهم هو (أنساق) الوظيفة . فإذا طبقنا هذا الكلام على الأدب – الذى هو الموضوع الرئيسى الذى يرتبط به اسم بارت ، لأمكن لنا القول إن وجود الأدب يتمثل ليس فى الرسالة التى يحملها الأدب أو يعمل على توصيلها (أى المدلول) وإنما فى النسق ككل . ومن الطبيعى أن يؤدى ذلك إلى الاهتمام بالنص من حيث هو "بناء" ، أى دراسة (الدال) وليس (المدلول) الذى هو فى هذه الحالة الرسالة التى يحملها النص ويحاول توصيلها ونقلها .

وهذه العبارات تذكرنا بما قاله دوسوسير عن اللغة وكذلك بآراء ليفى ستروس . فاللغة هى أداة بارت فى تحليله البنائى وفى دراسته لكل الموضوعات المختلفة التى تعرّض لها ، وذلك عن طريق الاستعانة بما كان يسميه "معجم *الدلالة* *Léxique de signification*" . ويشير بارت إلى هذه المسألة فى مقاله عن "النشاط البنائى" حيث يعترف بأن أحد الأمور المميزة للبنائية هو التمسك الشديد

بمصطلحات الدلالة أو معجم الدلالة . فالمفكر البنائى "الجاد" أو "الملتزم" يستخدم فى تحليله مصطلحات معينة بالذات يستمدها من اللغويات البنائية . وهذا المعجم مستمد بدوره من أعمال دوسوسير النظرية عن اللغة "الطبيعية" - أى اللغة الإنسانية . وهذا أساس قوى ومشترك بين كل (البنائيين) بما فى ذلك الكتّاب الذين ينكرون انتماءهم الصريح إلى البنائية . فهم جميعا يهتمون باللغة وبخاصة بالوحدة الأساسية فى اللغة التى يسمونها "العلامة اللغوية" ، وهو مصطلح يصعب تعريفه تعريفا دقيقا وإن كان يمكن القول مع ذلك إن كل كلمة فى أى لغة هى (علامة) أو إشارة ، وأن اللغة هى بذلك نسق من العلامات أو الإشارات . فالعلامة signe بعنصريها الأساسيين المكونين لها ، وهما الدال والمدلول ، تؤلف معجم المعنى الذى يعتبر وجوده دليلا كافيا على انتماء الكاتب إلى البنائية . وهذا التمييز بين العنصرين لا يقتصر على اللغة وحدها وإنما هو يصدق أيضا على كل العلامات والإشارات التى تزخر بها الحياة اليومية ؛ وبذلك فهو يصدق على كل المواقف وعلى كل الرموز غير اللفظية كالصور والرسوم وما إليها . وهذا معناه فى آخر الأمر أن كل شئ تقريبا فى الحياة اليومية يمكن اعتباره بمثابة علامة أو إشارة مادام يمكن استخدامه لتوصيل رسالة ما أو للدلالة على شئ ما . وقد سبق أن أشرنا فى فصل سابق إلى مثال الزهرة التى تنمو فى الخلاء بعيداً عن أعين الناس بحيث لا يراها إنسان ، وأنها لا تعتبر علامة أو إشارة مادام لا يوجد من يراها أو يستخدمها بالفعل كعلامة أو رمز ، وأن الزهور تصبح علامات وإشارت ورموزا فى أى ثقافة حين تستخدم فى شكل باقات ترسل للتهانى ، أو فى شكل أكاليل ترسل للعزاء ، لأنها فى هذه الحالة تحمل رسالة ويكون لها معنى ودلالة . وعلى أى حال فسوف نعود إلى هذه المسألة مرة أخرى [١٠] .

ولقد سبق أن رأينا أن بارت يحدد الهدف من "النشاط البنائى" بأنه إعادة

تركيب موضوع بطريقة تكفل إبراز القواعد التى يعمل بمقتضاها . فهو لا يهتم إذن بتحديد المعانى الكاملة للأشياء بقدر ما يهتم بمعرفة القواعد التى يمكن على أساسها أن يأخذ هذا الموضوع معناه . والأمر هنا يشبه ما يقوم به عالم اللغويات الذى لا يهتم كثيرا بحل معنى الجملة أو العبارة وإنما يهتم فى المحل الأول بالبناء الصورى الذى يسمح بنقل هذا المعنى وتوضيحه (١١) .

وبقول آخر أبسط وأوضح فإن (بنائية) بارت تتمثل فى مظهرين أساسيين :

المظهر الأول هو تمسكه بمعجم المعنى أو معجم الدلالة المستمد من كتابات دوسوسير . فاللغة هى أداة بارت فى هذا الموقف البنائى ودراسته للموضوعات المختلفة عن طريق التفرقة السوسيرية بين اللغة والمظاهر التى تتخذها اللغة فهى الحياة اليومية فى شكل حديث أو كتابة (الكلام) . والغرض من هذا التمييز هو – على ما سبق أن ذكرنا أكثر من مرة – الفصل بين "النسق" الذى يكمن وراء الفعل اللغوى وبين الفعل ذاته . فاللغة تمثل ما هو جوهرى وأساسى بينما الكلام يمثل ما هو كمالى وعرضى (١٢) . وقد ذهب بارت إلى أنه ليس من الحكمة فى شئ أن نقصر فكرة العلامة على مجال اللغة ، لأن المركبات الثقافية تقوم بدور العلامات كما أن لها وظيفتها لأنها تعبر عن معانٍ معينة ، أو أن لها هى ذاتها معانى محددة ومقررة اجتماعيا ومصطلح عليها من قبل . والمثال البسيط الذى يعطيه لنا بارت فى هذا الصدد هو ارتداء معطف المطر . فالقصد من ارتدائه هو الوقاية من المطر أى أن ذلك الفعل مرتبط بفكرة العلامات بحالة الطقس ، وإن كان ذلك لا يعنى أبدا أنه لا يمكن ارتداؤه فى غير ذلك من الأحوال ، إذ يمكن – ولو من الناحية النظرية – ارتداؤه فى يوم مشمس ولكن ذلك سوف يعتبر منافيا للأوضاع الاجتماعية المتفق عليها وخروجا على المألوف (١٣) . وعلى هذا الأساس يكون هدف بارت هو تحليل بناء "المركبات الثقافية" المختلفة عن طريق دراستها باعتبارها

أنساقا من العلامات التى تعبر عن معان .

المظهر الثانى : هو نظرته إلى ما يطلق عليه كلمة écriture وهو مصطلح يمكن ترجمته بالكتابة الإبداعية . والكتابة الإبداعية عنده مجرد أسلوب فحسب أى أنها ليست أداة للتوصيل ، أو حسب تعبيره فى كتاب "*درجة الصفر فى الكتابة*" – ليست طريقا مفتوحا لا يمر من خلاله سوى نيّة أو قصد الكلام (١٤) . وتتمثل هذه النظرة بوضوح فى موقفه من (النص) ومن القراءة وفى ما يطلق عليه تعبير "لذة النص Le plaisir du texte" وهو تعبير جعله عنوانا لأحد كتبه المهمة . فقد كان بارت ينادى بالدعوة إلى التركيز على النص ذاته والعناية بدراسته بدلا من توجيه كل ذلك الاهتمام المبالغ فيه إلى المؤلف ؛ كما كان يرى أن القارئ أولى بهذه العناية وذلك الاهتمام لأن الأدب الذى يستحق هذا الاسم هو الذى يساعد القارئ على أن يقوم بدور إيجابى وإبداعى فعال . "فنحن نعرف الآن أن النص ليس مجرد صفٍّ من الكلمات التى تعبر عن معنى (لاهوتى) واحد هو رسالة المؤلف الذى يُنظَر إليه كما لو كان إلها ؛ بل النص مساحة متعددة الأبعاد ، تتزاحم فيها مختلف الكتابات التى لا تتميز أى واحدة منها بالأصالة" . فهو يعطى إذن أولوية للنص من حيث هو بناء ، وليس لدراسة الرسالة التى ينقلها ذلك النص أو دراسة المؤلف الذى كتب ذلك النص . وهذا معناه بلغة دو سوسير أنه يهتم بدراسة الدال (النص) وليس المدلول (الرسالة) .

وقد أدى هذا كله إلى أن يتخذ موقفا عدائيا من النقد الأكاديمى وأن يأخذ عليه عدة مآخذ ذكرها فى مقاله عن "تاريخ أو أدب؟" ، وهو الفصل الذى ألحقه بكتابه "*عن راسين*" (١٥) . ولعل أهم هذه المآخذ هو خلو الدراسات الأدبية الأكاديمية الحافلة بأسماء المؤلفين من المعنى بحيث أصبحت مجرد "تاريخ وصفى" بأسوأ معانى الكلمة . وقد استطاع بارت فى ضوء هذه الانتقادات أن يضع عددا من

المبادئ التى تكشف عن منهجه البنائى وتوجه دراسة التاريخ الأدبى . وقد يكون من الصعب الفصل فصلا قاطعا بين هذه المبادئ بعضها وبعض نظرا لتداخلها وتكاملها ، ولكن قد يمكن فى الوقت ذاته التمييز فيها بين عدد من المشكلات التى يوليها بارت كثيرا من العناية . وقد سبق أن ذكرنا بعض هذه المشكلات ، ولكن لا بأس من أن نشير إليها هنا مرة أخرى حتى تكتمل الصورة :

أ - هناك أولا مشكلة الكاتب أو المؤلف حيث يرى بارت - كما سبق أن ذكرنا - أنه بدلا من الاهتمام بحياة الكاتب أو المؤلف فإن الأولى بالعناية هو الجمهور المعاصر له والذى يتلقى هذه الكتابة . وذلك بقصد معرفة الوضع (الاجتماعى) لهذا الجمهور وتحديد نوع عقليته وتفكيره وطبيعة خبراته .

ب - ثم هناك ثانيا مشكلة القارئ أو الناقد ووضعه (الأكاديمى) ضمن هيكل التعليم العالى الذى يغلب عليه التخصص الدقيق وتسيطر عليه ما يسميه بارت فكرة "الجدران العالية" التى تشبه جدران القلاع والحصون والتى تفصل فصلا تاما بين مختلف مجالات المعرفة الإنسانية وتفرض على النقاد الأكاديميين أن يتمسكوا بمحكات ومعايير بالية . وهذه المحكات هى المسئولة عن تلك التفسيرات السيكولوچية الساذجة التى يقع فيها هؤلاء النقاد حين يحاولون تفسير (النص) بالرجوع إلى حياة المؤلف . فالمنهج البنائى يهتم فى المحل الأول بدراسة (عناصر) العمل الأدبى فى علاقاتها بعضها ببعض دون الرجوع إلى أى سياق آخر خارج نطاق الأدب ، مثل علم النفس أو التحليل النفسى . ومن الخطأ اعتبار العناصر السيكولوچية التى قد تظهر فى العمل الأدبى "تمثيلات représentations" مباشرة للحقائق السيكولوچية فى الحياة . فأوليات التحليل النفسى ذاتها تبين لنا أن العلاقة بين نوعى الحقيقة أكثر تعقدا مما يبدو لأول وهلة ، وأن بعض

الرغبات والمشاعر والهواجس قد تؤدى إلى "تمثيلات" مناقضة لها على طول الخط . وقد طبق بارت ذلك فى كتابه عن المؤرخ الفرنسى الشهير جول ميشيليه Jules Michélet الذى يعتبر من أكبر مؤرخى القرن التاسع عشر الرومانتيكيين . ففى هذا الكتاب الذى يتألف من مقتطفات مختارة من ميشيليه مع التعليق المستفيض عليها ، يعترف بارت فى بداية الكتاب أن القارئ لن يجد فيه تاريخا لحياة ذلك المؤلف أو تفسيرا لأفكاره . وهو بهذا الموقف يعزل (النص) تماما عن مؤلفه وصاحبه . ثم إنه أخضع النص ذاته للتحليل وكشف عما يكمن فيه من رغبات وطموحات وهواجس دون أن يتعرض لمشاعر المؤلف ذاته من قريب أو بعيد (١٦) .

جـ - ثم هناك ثالثا مشكلة الخطاب discours ذاته ، وبوجه خاص خطاب الكاتب (الكبير) . وهنا يذهب بارت إلى أنه ليس ثمة ما يدعو إلى افتراض أن ذلك "الخطاب" خطاب فريد ومتفرد بذاته ، ولذا يجب إخضاعه للدراسة فى ضوء الشواهد والبيانات المتوفرة عن العقلية الأدبية وعن النظرة التاريخية الجمعية إلى اللغة والأدب . وهذا يتطلب بالضرورة وضع نظرية الأدب ذاتها ضمن إطار تاريخى أو زمنى معين ، لأن ذلك سوف يجعل من الأدب أحد الأنشطة الإنسانية العظيمة ويكون له بذلك وظيفته النسبية وشكله النسبى أيضا . فلن يمكن قيام تاريخ أدبى بالمعنى الدقيق للكلمة إلا إذا أصبح الأدب أدبا اجتماعيا يهتم بالأنشطة والنظم وليس بالأفراد (١٧) . ولبارت فى هذا الصدد رأى طريف يذهب فيه إلى أنه على الرغم من أهمية دراسة الأدب فإن هذه "الدراسة" لا تراد لذاتها ، كما أن ذلك "التاريخ" لا يُدرس لذاته وإنما هو يدرس لأنه يساعد على فهم الأوضاع والاتجاهات الأدبية المعاصرة . وعلى ذلك فإنه يمكن اعتبار التخطيط الذى يقترحه بارت لتاريخ

الكتابة أو "تاريخ نظام الأدب" محاولة لتحديد وضع الأدب المعاصر وتقويمه ، وأنه لا يمكن التهوين من أهمية التاريخ الأدبى مادام لا يقنع بالتركيز على حياة الكتّاب والمؤلفين . ومما يزيد من أهمية هذا النوع من التاريخ الذى يقترحه بارت هو أن وجود الإنسان نفسه وكل أوضاعه وتجاربه وخبراته هو وجود وأوضاع وتجارب وخبرات تاريخية فى المحل الأول وأنها كلها ظهرت بفعل بعض القوى والاهتمامات التاريخية (١٨) .

وإثارة هذه المشكلات المتصلة بموقف النقاد الأكاديميين (١٩) من الأدب تكشف لنا عن موقف بارت ومنهجه "البنائى" الذى يقوم على اعتبار النص وحدة وتحليل عناصرها لمعرفة العلاقات المتبادلة بينها . ويذهب بارت فى ذلك إلى أنه لو كان النقاد الأكاديميون اتبعوا مثلا مناهج بعض المؤرخين الكبار من أمثال لوسيان فيفر Lucien Febvre لتوصلوا إلى تحديد وظيفة الأدب أو "الوظيفة الأدبية La fonction littéraire" كما يسميها – أى الدور الذى يلعبه الأدب فى المجتمع – وذلك عن طريق دراسة بعض المظاهر الاجتماعية مثل طبقات الناس الذين يؤلفون الكتب ، وطبقات القراء الذين يشترون هذه الكتب وما إلى ذلك . فمثل هذا (التاريخ) يمكن أن يبدأ بدراسة الوقائع والحقائق الاجتماعية والاقتصادية مثلا لكى يصعد منها إلى الظواهر الأدبية الخالصة ، وبذلك يعطى صورة واضحة عن العلاقة الجدلية بين الأدب والمجتمع الذى أفرز ذلك الأدب . وهذا هو ما يظهر بوضوح فى كتابه "*درجة الصفر فى الكتابة*" (٢٠) .

(٢)

شغلت العلاقة بين العلامات وما تشير إليه هذه العلامات بال رولان بارت على ما

سبق أن ذكرنا وكان بارت متأثرا فى ذلك بفردينان دوسوسير الذى افترض إمكان قيام ما يسميه بعلم العلامات أو السيميولوچيا وهو - حسب تعريفه - "العلم الذى يدرس الطريقة التى تعمل بها العلامات فى الحياة الاجتماعية" (٢١) . وقد رأينا أنه على الرغم من أن دوسوسير كان يهتم فى المحل الأول بدراسة "الكلمات" فإنه كان يعتبر اللغة مجرد نسق واحد من أنساق الاتصال البشرى وإن كانت هى أهم هذه الأنساق جميعا ؛ كما أنه كان يذهب إلى أن اللغة جزء من علم للعلامات يكون أكثر منها اتساعا وشمولا ، أو حسب مايقول : "علم يستطيع أن يدرس حياة العلامات فى المجتمع . وسوف نسمى هذا العلم (السيميولوچيا) من الكلمة اليونانية Semcion أى علامة ، وسوف يخبرنا هذا العلم مِمَّ تتألف العلامات والقوانين التى تحكمها . ولكن نظراً لأن هذا العلم لم يوجد بعد فإننا لا نستطيع أن نتنبأ بما سيكون عليه . ومع ذلك فإن لهذا العلم الحق فى أن يوجد ، كما أن مكانه محفوظ له مقدما" . (دوسوسير ؛ نفس المرجع والصفحة) .

ولكن لم يتح لهذه الفكرة أن تتحقق إلا بعد سنوات طويلة ، وذلك حين بدأت بعض التخصصات وفروع المعرفة المختلفة تتخذ من اللغويات البنائية نموذجا منهجيا ، وأصبحت هذه الفروع ذاتها نسخا أو تشكيلات وتنويعات من البنائية ، وأصبح فى الإمكان تصور اللغويات على أنها مثال ، وبذلك يمكن تطبيق أفكارها وتصوراتها ومفاهيمها على مجالات الحياة الاجتماعية والثقافية الأخرى . وكان هَمّ السيميولوچيا هو توضيح وتفسير النسق (مايقابل اللغة) الذى يكمن وراء الأحداث ذات المعنى (مايقابل الكلام) . فكأن عالم السيميولوچيا إذن يهتم بالنسق باعتباره كلاًّ له وظيفة . وهذا هو ما يعرف بالتحليل الآنى أو التزامنى ، ولا يعير كثيراً من الاهتمام بالبحث عن الأصل التاريخى لعناصر النسق المختلفة أو ما يعرف باسم التحليل التعاقبى . والاهتمام بالتحليل التزامنى يتطلب وصف نوعين

من العلاقات هما التعارض أو التقابل opposition بين العلامات (وهو ما يعرف باسم العلاقات الاستبدالية paradigmatic) من ناحية ، وإمكانات الترابط التى عن طريقها يمكن لهذه العلامات أن تؤلف وحدات أكبر (وهو ما يعرف باسم العلاقات التوزيعية syntagmatic) وهذه كلها مصطلحات كثيرة الشيوع فى الكتابات البنائية والسيميولوچية على السواء [٢٢] .

ويأخذ بارت "العلامة" بمعنى واسع بحيث تؤلف كل مجال الثقافة الإنسانية، وبحيث تعتبر اللغة فى آخر الأمر مجرد نسق من العلامات . ولقد سبق لنا أيضا أن ذكرنا أن بارت سار فى بعض كتاباته على الأقل على نهج ليڤى ستروس وأنه حاول أن يمد بعض المقولات الأساسية التى أرسى قواعدها علم اللغويات إلى الأبعاد غير اللغوية فى الثقافة الإنسانية ، وكانت نقطة التحول عنده – كما هى عند غيره من البنائيين – التفرقة بين اللغة من حيث هى نسق العلامات signes أو الشفرات codes ، والكلام ، أو اللغة من حيث هى سلسلة من الألفاظ المنطوقة ، وبذلك اعتبر الكلام بمثابة الحدث evénement واللغة بمثابة البناء structure ، وطبق هذا التمييز السوسيرى على كثير من مظاهر الثقافة فى الحياة اليومية ، مثل تناول الطعام والملابس والأثاث والسيارات وما إليها . والواقع أنه يذكر صراحة فى كتابه "*عناصر السيميولوچيا*" إنه سوف يستعين بفكرة اللغة / الكلام فى دراسته للعلامات غير اللغوية بحيث "تضم كل أنساق العلامات . ونظرا لعدم وجود مقولات أخرى أفضل من مقولة اللغة فإننا سوف نحتفظ بهذين المصطلحين حتى نطبقهما على عمليات التواصل غير اللفظى" [٢٣] .

ففى (نسق) الطعام مثلا اعتبر تتابع تقديم أطباق الطعام وألوانه أثناء وليمة معينة هى (الكلام) بينما اعتبر التقاليد العامة المتعارف عليها والتى تحكم الوليمة كلها هى (اللغة) ، وبذلك تكون لغة أو لسان (لغة الطعام) هى النسق العام

لإمكانات واحتمالات اختيار ألوان الطعام التى تتناسب بعضها مع بعض بحيث تؤلف وجبة متجانسة ؛ بينما كلام (لغة الطعام) هو أى تطبيق واقعى يمكن تحقيقه والوصول إليه من هذه الإمكانات أو الاحتمالات . وبالمثل فإنه فى (نسق) الملابس تعتبر قطع الملابس التى يرتديها الشخص فى مناسبة معينة بالذات هى كلام (لغة الملابس) ، بينما إمكانات واحتمالات الاختيار بين قطع الملابس المختلفة وتناسقها وتجانسها فى شكل مناسب ومنسجم تؤلف لغة أو لسان (لغة الملابس) . كذلك الحال فيما يتعلق بنسق الأثاث حيث يعتبر الترتيب الفعلى لقطع الأثاث فى إحدى الحجرات هو كلام (لغة الأثاث) بينما تعتبر إمكانات واحتمالات تجميع مختلف القطع داخل هذا النسق هو لغة أو لسان (لغة الأثاث) وهكذا . فكأن السيميولوچيا العامة تؤلف إذن (برنامجا) يهدف إلى فك رموز معنى أى مركب ثقافى وشفرات ذلك المعنى ، سواء أكان ذلك المركب لغويا أو غير لغوى . (*عناصر السيميولوچيا* ، صفحات ٩٢ - ٩٦) .

ومرة أخرى ، سبق أن ذكرنا أن دوسوسير كان يرى أن كل أنساق العلامات تعسفية أو تحكمية ، وأنه ليس هناك ما يحتم أن تستخدم الإشارة الحمراء اللون للدلالة على الخطر وضرورة التوقف عن السير بينما تستخدم الإشارة الخضراء اللون كعلامة على الأمان وبالتالى السماح بالسير ، وعلى ذلك فليس ثمة ما يمنع من أن يقوم النسق بالوظيفة ذاتها فيما لو غيرنا معنى الإشارات وجعلنا اللون الأخضر علامة على الخطر واللون الأحمر علامة على الأمان .

ويعتمد بارت على فكرة الطبيعة التعسفية للعلامة فى معالجته لكثير من الأحداث والتصرفات ومظاهر الحياة اليومية التى تناولها فى عدد كبير من المقالات التى جمعها فيما بعد فى كتابه "*أساطير Mythologies*" . وتتفق هذه الفكرة تماما

مع موقفه من "النظرة البورجوازية" التى ترى أن الأشياء تبدو متماسكة معا بفضل ما بينها من روابط طبيعية وضرورية وثابتة وغير قابلة للتغيير . وهذه نظرة يرفضها بارت وينتقدها بشدة[٢٤] . فهو ينادى على العكس من ذلك بعدم الأخذ بالمظاهر الخارجية للأشياء أو التسليم بها ، وأنه ليس هناك شئ "طبيعى" أبدا ، وأن الأمر يتطلب دائما الغوص إلى أعماق الأمور لمعرفة طبيعتها الحقيقية التى تكمن وراء هذه المظاهر . وإذا كانت كلمة Doxa تعنى "صوت كل ما هو طبيعى"، فإنه كان يحرص على أن يرفع صوته هو نفسه ضد صوت ما هو طبيعى . فصوت "الطبيعى" هو بالضرورة صوت فى صالح "واقع الأمر" أو "الأمر الواقع" ؛ وموقف المعارضة لهذا الصوت ومحاولة كشفه وفضحه وتعريته هو عمل ثورى ، أو على الأقل تحريض ضد النظام القائم فى المجتمع . (انظر مقالنا عن "النصوص والإشارات" - صفحة ٢٤٦) .

ومع ذلك فإن هذه الدعوة لتعرية الأوضاع المسلم بها فى المجتمع لم تكن تهدف إلى الثورة السياسية أو الدعوة إلى القيام بأى عمل سياسى ضد البرچوازية ، وإنما كانت تقصد لذاتها نظرا لما يعطيه ذلك له من متعة ذهنية عميقة . فالمجتمع "مشهد مسرحى" ، يمكن تفسيره عن طريق الكشف عن الميكانيزمات التى استخدمت فى إخفاء ما فيه من تصنُّع وافتعال . ومن هنا حرص بارت وبخاصة فى كتاب *"أساطير"* - على فضح تلك "الأساطير" التى يتعلق بها المجتمع الحديث ويتقبلها بغير مناقشة ، وأن يكشف عن الأسس التى ترتكز عليها هذه "الأساطير" والأسرار التى تحيط بها . وكانت وسيلته إلى ذلك هى دراسة عدد من الأمور والمسائل العادية المألوفة فى الحياة اليومية وإخضاعها للبحث من زاوية جديدة أو منظور جديد لتبيين "الأخلاقية الخفية" التى تنطوى عليها هذه الأمور . (المرجع السابق ، نفس الصفحة) .

وفى الفصل الأخير الذى ألحقه بكتابه *(أساطير)* وعنوانه "الأسطورة فى الوقت الحاضر" يقترح بارت منهجا (لقراءة) الأساطير بدلا من أن يخضع للمناهج التى جرى العرف على اتباعها فى دراسة أساطير المجتمع البدائى . وهذا المنهج مستمد هو أيضا من السيميولوچيا التى تدرس أنساق العلامات ومعانيها . ولا يتطلب هذا المنهج من الباحث إلا أن يعطى قدرا أكبر من اليقظة والانتباه للاختلافات بين الدلالة أو المعنى الحرفى dénotation للعلامة أو للإشارة ومعناها الأسطورى connotation الذى هو المعنى الحقيقى الذى يمكن تصنيفه ضمن الرمزيات ، أى ما ترمز إليه الأسطورة ، وهذا المعنى (الأسطورى) معنى إضافى يوجد إلى جانب المعنى الحرفى للعلامة . وكثير جدا من هذه العلامات التى يعرض لها علامات (محايدة) من الناحية الإيديولوچية ، أى أنها أمور (بريئة) مثل سباق الدراجات حول فرنسا ، أو التنجيم ، أو دليل السياحة المعروف باسم *الدليل الأزرق* وما إلى ذلك ، ثم يحاول إبراز تلك "الأخلاقية الخفية" التى تتضمنها هذه الموضوعات .

والأمثلة التى يضربها بارت على هذا المنوال كثيرة ومتنوعة . وقد سبق أن أشرنا إلى أحد هذه الأمثلة فى صفحتى ١٠٤و١٠٥ من هذا الكتاب ، ونعنى بذلك تلك الصورة الملونة التى يظهر فيها جندى أسود فى ملابسه العسكرية وهو يحيى العلم الفرنسى ، وقلنا إن هذه علامة بسيطة ومألوفة ولا توحى للعقل (الساذج) بأكثر من دلالتها الظاهرية ، وبخاصة إذا نحن أخذنا فى الاعتبار الجملة التوضيحية المطبوعة أسفل الصورة والتى لا تخرج فى معناها عن ذلك . ورأينا كيف أن بارت يتخطى المعنى الحرفى لكى يكشف (المعنى) الحقيقى الذى يكمن وراء الصورة والتعليق ؛ أى أنه كان يبحث عن معنى الصورة (ككل) . وأن الدلالة

تُستمد على هذا الأساس من المجلة وليس من العناصر المختلفة التى تتألف منها الصورة . وأن المعنى الخفى أو المعنى الرمزى للصورة هو النزعة الفرنسية الاستعمارية ، وهو معنى يصعب التوصل إليه إلا إذا أخذنا فى الاعتبار الملابسات التاريخية التى عاصرت نشر الصورة على غلاف تلك المجلة بالذات . فقد ظهرت الصورة أثناء الفترة التى كانت فيها الإمبراطورية الفرنسية تتفكك وتتهاوى ، وبخاصة حين كان الرأي العام داخل فرنسا نفسها منقسما حول إذا ماكان يجب منح المستعمرات الفرنسية استقلالها . وكانت مجلة *بارى – ماتش* تؤازر الاستعمار والإمبريالية ، كما أن الجندى الأسود فى هذه الحالة يرمز إلى اندماج أبناء المستعمرات الملونين مع جنود فرنسا البيض فى خدمة العلم الفرنسى ذى الألوان الثلاثة . ويقول آخر فإن الصورة هى " العلامة الدالة" البريئة على ما يسميه بارت بالرسالة التى تستحق الإزدراء [٢٥] .

فالأسطورة إذن "لغة متخفية" على مايقول (*أساطير* ، صفحة ٢١٧) . وهذا المثال يوضح لنا مايقصده بارت من قراءة الأسطورة التى هى فى هذا المثال مجرد صورة يأخذها الرجل العادى على أنها مسألة "طبيعية" لا تستوقف النظر ولا تحتاج إلى أى مناقشة ولا تثير عنده أية تساؤلات عن معناها الرمزى أو الحقيقى . "فالأسطورة دائما قناع للغة" ، وهى فى هذا المثال إنما تضع قناعا معينا على الزنجى الذى يُحيىّ (نفس المرجع ، والصفحة ، وكذلك راجع مقالنا عن "النصوص والإشارات" ، صفحتى ٢٤٧ – ٢٤٨) .

وواضح من هذا التحليل الذى يمكن أن نصفه بأنه تحليل (بنائى) أنه يبحث عن الأسس الخفية الكامنة وراء الأمور والأحداث والمظاهر البريئة التى نسلم بها ونتقبلها بغير مناقشة Doxa . ولكى نحقق ذلك يجب ألا نقنع بتقبل المضمون أو المحتوى على ماهو عليه (المعنى الحرفى) ، ولذا كان التحليل البنائى يتطلب – فى

نظره - إخضاع الأفكار الشائعة للتحليل من منظورات وزوايا جديدة على ماذكرنا : واعتبارها "منتجات ثقافية" وليس مجرد أمور "طبيعية" ، ثم البحث عن معناها الرمزى الإضافى الذى هو المعنى الحقيقى . وهذا هو مانجده فى كل مقالاته التى جمعها فى كتاب " *أساطير*" اعتبارا من "المصارعة الحرة" التى سبقت الإشارة إليها فى فصل سابق - إلى "وجه جريتا جاربو" إلى "البفتيك والبطاطس المقلية" إلى "الاستريتيز" إلى "الكاتب أثناء الأجازة" إلى"النبيذ واللبن" إلى تحليل بعض خطب المسيو پوچاد Poujade التى كتبها تحت عنوان "پوچاد والمثقفون "Poujade et les intellectuels وما يكمن تحتها من نوازع ورغبات ، إلى "طريقة عمل مخ أينشتاين "إلى الدليل السياحى الشهير *"Le guide blue"* إلى "التنجيم" وغير ذلك . وهذه كلها عناوين فصول فى كتاب أ *ساطير Mythologies*"

وليس ثمة ما يدعو إلى عرض هذه (الأساطير) التى هى "علامات" بالتفصيل ، فالأمثلة القليلة التى ذكرناها سواء فى هذا الفصل أو الفصل الثالث عن "الأصول اللغوية" تكفى لتبيين موقف بارت .

(٣)

فى ضوء هذه المبادئ الأساسية يحسن بنا أن نعرض لبعض أعمال بارت حتى نتبين تطوره الفكرى وبعض المجالات التى تناولها فى هذه الأعمال ، ومدى التزامه بالمنهج البنائى (على الرغم من دعواه أن البنائية نشاط) وانتقاله إلى السيميولوچيا وارتباطه بالتالى بما بعد البنائية .

وكتاب *"درجة الصفر فى الكتابة"* الذى نشره عام ١٩٥٣ يمثل البداية الأولى الواضحة فى ذلك التطور الفكرى . والكتاب أقرب إلى المقالة المطولة ،

ويصفه چون ستاروك (صفحة ٥٦) بأنه "كتاب طريف ولكنه لا يكاد يحقق نجاحاً يذكر لأنه أقصر من أن ينجز المهمة التى اضطلع بها ". كما أنه ليس من السهل فهمه ربما بسبب قصره . وهو على أى حال محاولة لتبيين تطور الكتابة الأدبية فى فرنسا وكيف ظهرت "الكتابة البورچوازية" – وهو تعبير يقصد به الكلاسيكية الفرنسية – وكيف أخذت تنكمش وتتوارى لكى يحل محلها "كتابات أخرى عديدة ومتنوعة" يمكن للكاتب أن يختار من بينها ، وأن هذا الاختيار يصدر عن فعل محدد من أفعال "الالتزام" كما أنه يدل فى الوقت ذاته على ذلك الالتزام .

الكتاب إذن يدور حول الأدب والكتابة écriture ، بل إن الفصل الأول منه عنوانه "ما الكتابة" ؟ ويتطلب تحديد مفهوم الكتابة النظر فى مفهومين – أو محورين – آخرين هما اللغة والأسلوب ، لأنه عند نقطة التقاء هذين المحورين تقوم الكتابة بنفس الطريقة التى يتحدد بها موطن أى إنسان عند التقاء الأرض بالسماء (درجة *الصفر* ، صفحة ١١) . فأما اللغة فهى ظاهرة عامة كلية ، وهى ملك للبشر وليست ملكا للكتّاب وحدهم ، فهى بذلك موضوع اجتماعى أو مادة اجتماعية من حيث المبدأ وبالتعريف ، وأما الأسلوب فهو على العكس من ذلك تماما ملك للكاتب وحده ويصدر عنه ، أو على الأصح يصدر من "جسم الكاتب ومن ماضيه" ، كما أن "الإطار المرجعى للأسلوب هو إطار بيولوچى أو إطار حياتى وليس إطاراً تاريخيا" إنه "مجد الكاتب وسجنه وعزلته" (صفحة ١٢) . وهذا معناه أن الأسلوب لا يأتى عن "اختيار معين للكاتب أو عن تفكيره فى الأدب" إنما هو الجزء الخاص فى طقوس الكاتب الشخصية والخفية لأنه يتصاعد من "أعماق الكاتب الأسطورية" نفسها ثم يمتد وينتشر بطريقة ليس له هو فيها دخل بأى حال (صفحة ١٢) . إنه يمثل البعد الرأسى المنعزل للفكر . "ويوجد الأسلوب – بحكم أصله البيولوچى – خارج نطاق الفن أى خارج الميثاق الذى يربط الكاتب بالمجتمع" ولذا كان هناك من

الكتاب والمؤلفين "من يفضل أمانة الفن على عزلة الأسلوب" (صفحة ١٣) .

ويذكر بارت أسم أندريه جيد André Gide كمثال للكاتب الذى يفتقر إلى الأسلوب ، بينما على العكس من ذلك فإن كثيرا من الشعر الحديث مثل شعر ڤيكتور هيجو ورامبو Rimbaud ورينيه شار Char هو شعر مفعم بالأسلوب ويعتبر "فنا ، لأنه يهدف عن قصد لأن يكون شعراً " (صفحة ١٤) .

بين اللغة والأسلوب يقوم "واقع شكلى" هو الكتابة . ولكن أيا مايكون الشكل الأدبى الذى يتبعه الكاتب فإنه هو الذى يختار اللهجة أو الروح ethos التى يتميز بها . وفى هذا النطاق بالذات يستطيع الكاتب أن يقدم نفسه كفرد ، لأن هذا بالذات هو مجال الالتزام الذى يمكنه أن يتمسك به . "فاللغة والأسلوب معطيات سابقة على كل إشكاليات الحصيلة الطبيعية للزمان وللشخص من حيث هو كيان بيولوچى" (صفحة١٤) ، بينما الهوية الشكلية للكاتب تتأكد فقط خارج القواعد النحوية والثوابت الأسلوبية ، وذلك حين تصبح الكتابة "علامة كاملة" . (صفحة ١٥) "اللغة والأسلوب قوى عمياء ، وغير مبصرة ، بينما صيغة الكتابة هى فعل من أفعال التضامن التاريخى . اللغة والأسلوب أداتان بينما صيغة الكتابة وظيفة ، إنها العلاقة بين الإبداع والمجتمع" (صفحة ١٥) .

وقد شغل بارت نفسه بالتدليل على أن اللغة تخضع إلى حد كبير للاستخدامات السابقة التى أعطت الكلمات معناها ، وذلك على اعتبار أن اللغة توجد دائما فى ثقافة معينة بالذات ، وبذلك فهى تحمل كثيرا من خصائص وملامح الواقع الاجتماعى ، وعلى ذلك فإنه يمكن اتخاذ اللغة دليلا على الانتماء مثلا إلى طبقة معينة بالذات . ويحاول بارت البرهنة على ذلك عن طريق تتبع تطور الأدب الفرنسى خلال القرون الثلاثة الأخيرة . وقد اتخذ من ذلك ركيزة يركن إليها فى مناقشته لما يجب أن يكون عليه نمو الأدب فى الوقت الراهن .

ففى العصر الكلاسيكى كان الكتّاب ينتمون إلى طبقة البرچوازية التى كانت تتميز بوحدة إيديولوچية واضحة مما أدى إلى قيام كتابة واحدة تتمثل فى كل الأعمال الرائعة التى كتبت بلغة (أدبية) لها خصائصها المميزة . وتعكس هذه اللغة الموقف إزاء حياة الطبقة الوسطى الجديدة ، ويتفق كتاب هذا العصر فى أن الهدف من الأدب هو الاتصال ، فكأن الأدب كان يبحث عن الكلمات التى تعبر عما يريد الكاتب أن يقوله ، أو تترجم هذه الأفكار . وهذه نظرة كان بارت يعارضها تماما لأنه كان يرى استحالة الفصل بين الفكر واللغة التى تعبر عن هذا الفكر ، وأن الاثنين يتحققان فى الوجود معا وفى الوقت ذاته ، تماما مثلما (يولد) المؤلف فى الوقت الذى يولد فيه النص الذى يكتبه ، على مايقول فى مقاله عن "موت المؤلف" (درجة *الصفر* ، صفحة ٣٨) .

وظلت الطبقة البورچوازية تعيش فى حالة ازدهار اجتماعى وفكرى وثقافى حتى عام ١٨٤٨ حين بدأ الصراع الطبقى يطفو على السطح . وقد أدى ذلك الصراع إلى حدوث تغيرات فى العقلية البورچوازية التى كانت تصوغ الواقع على صورتها ، وصاحب ذلك ظهور صيغ وأساليب جديدة للكتابة . وبذلك حلت هذه الكتابات الحديثة المتنوعة محل الكتابة الكلاسيكية أو البرچوازية الموحدة ، ولم يعد الأدب يؤخذ على أنه شئ طبيعى أو على أنه النتيجة الطبيعية لقدرة الناس على الكلام أو الكتابة وإنما أصبح يعتبر نتاجا ثقافيا لمجتمعات معينة ، وبذلك فهو يختلف باختلاف هذه المجتمعات تماما مثلما تختلف القوانين أو الأديان أو النظم الاجتماعية الأخرى ، ولكنه فى كل الأحوال لا يمكن اعتباره جزءا متكاملا مع الوضع الإنسانى فى عمومه [٣٦] .

وليس ثمة مايدعو إلى الدخول هنا فى تفاصيل أشكال الكتابة التى يميز بارت بينها من كتابةٍ حِرَفية يمثلها فلوبير Flaubert خير تمثيل ، وهى تجعل من

الشكل أو الصورة هدفا لحرفة أشبه بحرفة صياغة المجوهرات ، ويعتبرها بارت كتابة "مصطنعة" ، كما يطلق على ذلك الاتجاه نحو الأدب تعبير La flaubertisation de L'écriture ، وكتابةٍ واقعية تتمثل فى أعمال كتّاب من أمثال موپاسان Maupassant وزولا Zola ودوديه Daudet ، ويعتقد بارت أن التصنع يبدو فيها أكثر من غيرها من أنواع الكتابة رغم كل مايدعيه البعض من أنها أقربها كلها إلى وصف الطبيعة . وقد عاد بارت لمعالجة هذا الموضوع نفسه والهجوم على الكتابة الواقعية فى كتابه *"أساطير"* وكذلك فى كتاب "س/ ز "S/Z" " وكتاب *"أنساق الموضة"*(٢٧) ، ثم مايقوله عن "الكتابة الشفوية" التى تظهر عند پروست Proust . ومن الواضح من هذا كله أن الأدب لم يعد قادرا على أن يقدم نفسه على أنه نشاط طبيعى يمكن تقبله من الجميع .

كذلك ليس ثمة ما يدعو إلى الدخول فى تفاصيل التفرقة التى يقيمها بين الشعر والنثر ، على اعتبار أن النثر يوصل الأفكار ويستخدم الكلمات كأداة ووسيلة لأشياء أخرى تتجاوزها وتتعداها ، وذلك بعكس الشعر الذى يستخدم الكلمات كأشياء فى ذاتها وبكل ما فيها من ثراء وغموض . فكل كلمة تحمل فى ثناياها كل إمكانات اللغة . وعلى أى حال فإن فكرة أن النثر يوصل الحقائق والأفكار وهو فى أثناء هذه العملية "يفنى ويذوب" بينما يقدم الشعر للقارئ اللغة فى شكلها اللانفعى هى فكرة قديمة . ولكن الإسهام الحقيقى الذى يقدمه بارت فى كتاب *"درجة الصفر فى الكتابة"* هو نظرته إلى الأسلوب الأدبى الذى يعطى ذلك الكتاب عنوانه ، أى فكرة الكتابة عند درجة الصفر والتى يسميها "الكتابة البيضاء écriture blanche" أو "المحايدة" والتى توجد بأجلى صورها فى كتاب كامى Camus *"الغريب L'étranger"* وكذلك فى كتابات همنجواى . وهذا التعبير نفسه أى تعبير "محايد" المقصود به هو أن يقدم الأشياء على ماهى عليه ، وهو ما لا

تفعله اللغة "الواقعية" التقليدية التى تقدم الأشياء والأحداث من خلال المراجع والإشارات الثقافية والأخلاقية والذهنية التى سبق تصورها ، ودون أى محاولة لتجاوز"الكليشهات" الراسخة(٢٨) .

★★★

ولكن إلى أى حد يعكس هذا الكتاب خصائص البنائية ؟

لقد سبق أن قلنا إن بارت لا ينظر إلى البنائية على أنها مدرسة أو حركة أو منهج ويكتفى بأن يصفها بأنها "نشاط" . وهذه كلمة غير محددة وينقصها الدقة والوضوح . كذلك ذكرنا أن بارت يزعم أنه لم يكن قرأ دوسوسير حين كتب "*الكتابة* عند درجة *الصفر*"وأن هناك من الكتّاب والمؤلفين من يؤيد هذا الزعم لأن اسم دو سوسير لم يظهر إطلاقا فى ذلك الكتاب على الرغم من النكهة السوسيرية الخاصة التى تميزه . ولكن من الملاحظ فى الوقت ذاته عدم تردد المصطلحات البنائية بكثرة فى الكتاب ، وهى المصطلحات التى يُعتبر مجرد وجودها - فى رأى بارت - علامة واضحة على الاتجاه البنائى .

ولكن هذا كله لا يعنى أن الكتاب بعيد عن البنائية تماما . ويجب ألا ننسى أنه ظهر عام ١٩٥٣ فى الوقت الذى كانت البنائية ومنهجها وكتابات ليفى ستروس وبوجه خاص كتابه عن "*الأبنية الأولية للقرابة*" تُتداول بكثرة فى الأوساط الثقافية وتؤثر فى كثير من الكتابات . والمعروف على أى حال أن بارت كثيرا ما كان يستعين بآراء ومناهج غيره من المفكرين لإبراز وجهة نظره . يضاف إلى ذلك أن الكتاب يكشف عن اتجاه واضح نحو دراسة الأعمال الأدبية من خلال لغة الكاتب، أو من خلال النص ؛ أى أنه يعطى أولوية لدراسة "الدال" على "المدلول" كما يدعو إلى إغفال المؤلف أو على الأقل التهوين من شأنه ، وذلك حتى يعطى النص ذلك الطابع اللاشخصانى الذى يميز الكتابات البنائية .

ولكن من الصعب مع ذلك أن نزعم أن بارت كان يلتزم تماما بمبادئ البنائية . وهنا تظهر تلك الخاصة التلفيقية أو التوفيقية التى لازمت معظم كتاباته . فالبنائيون يميزون بين المدخل الآنى أو التزامنى (البنائى) الذى يدرس الطريقة التى تعمل بها اللغة فى زمان ومكان محددين بالذات ، والمدخل التعاقبى أو التاريخى الذى كان يتبعه علماء اللغويات السابقون لتبيين تطور اللغة خلال الزمن . والمنهج البنائي بالضرورة منهج "آني" أو "تزامني" كما أن البنائية فى أساسها لا تاريخية فى نظرتها إلى التجربة وذلك حتى يمكن لها الإحاطة بالتفاعل المتبادل بين عناصر الكل الذى تدرسه . وهذا بالضبط هو مالم يقتنع به بارت . فقد أعطى أهمية كبرى للعناصر التاريخية ، كما أن كتابه هو فى آخر الأمر محاولة لدراسة تطور الكتابة فى فرنسا خلال القرون الثلاثة الأخيرة . ولا يقلل من أثر هذه النزعة التاريخية أن الكتاب يهتم بنسق معين بالذات من أنساق الاتصال وهو اللغة المستخدمة فى الأدب الفرنسى وفى عصور معينة . ففى هذا المزيج الواضح من المدخلين "الآنى" و"التعاقبى" تظهر تأثيرات البنائية والماركسية فى فكر رولان بارت وكتاباته .

(٤)

فى محاولتها توضيح النص وفهمه تنظر البنائية إلى الأدب على أنه "سلسلة من الصور أو الأشكال" التى ينتجها ما يسميه بارت "نظام الأدب وشفرات الثقافة" أكثر مما هو "تمثيل représentation" أو "اتصال وتواصل communication" . كذلك لا يهتم التحليل الأدبى عند البنائيين بالكشف عن المعانى الخفية أو "السرية" إن صح هذا التعبير . وبارت نفسه يشبِّه العمل الأدبى بالبَصَلة التى تتركب من عدد كبير جدا من "الطبقات" (أو المستويات أو الأنساق) بحيث لا يضم (جسمها) فى آخر الأمر قلبا أو نواة أو سرا أو أى مبدأ آخر بسيط لا يمكن تقليصه إلى ما

هو أبسط منه ، وإنما يتألف (جسم) البصلة من تلك الأغشية العديدة اللانهائية التى لا تغلف أى شئ سوى وحدة سطحها الخارجى هى ذاتها [٢٩] . وهذا معناه أن التحليل البنائى للنص لن يعطينا أى تفسير نهائى له بل إنه لا يهدف إلى تقديم مثل هذا التفسير . إنما هو عملية تهدف إلى الكشف عن الشفرات codes المتعلقة بهذا النص ، فيعين حدودها وسياقها وتسلسلها وتتابعها ويفترض طيلة الوقت احتمال ظهور شفرات أخرى فى ضوء الشفرات الأولى . ويقول آخر أوضح وأقرب إلى الذهن ، العملية أشبه شئ بعملية فك أو إنسال خيط الجوارب (الحريمى) . فهذه عملية يمكن أن تبدأ فى أى موضع وسوف لا يجد المرء فى النهاية أى شئ تحت هذا كله . فكأن عملية (الفك) التى تؤدى إلى إنسال أو "كَرّ" خيوط المعنى هو ما يحاوله التحليل البنائى للنص الأدبى .

هذا ما يحاوله بارت – على سبيل المثال – فى تحليله لقصة بلزاك عن سارازين Sarrasine التى خصص لها كتابا قائما بذاته تحت عنوان *(س/ ز S/Z)* . ويرى الكثيرون أن هذا العمل الذى هو فى جوهره مناقشة لهذه القصة سطراً بسطر هو أفضل أعمال بارت طموحا كما أنه أكثرها توثيقا . ويكفى أن نذكر هنا أن القصة ، أو على الأصح "الرواية القصيرة novella" تقع فى أقل من عشرة آلاف كلمة بينما يقترب تحليل بارت لها من ستين ألف كلمة [٣٠] . وقد نشرت هذه القصة فى "*مجلة باريس La Revue de Paris*" فى نوفمبر عام ١٨٣٠ ثم ضمها بعد ذلك فى قسم بعنوان "مناظر من الحياة الباريسية" ضمن عمله الرائع "*الكوميديا الإنسانية La Comédie Humaine*" . وكان ظهور كتاب *س/ز* بداية لانتشار اسم بارت خارج حدود فرنسا بل وخارج نطاق المتخصصين فى الأدب الفرنسى [٣١] . وهو على أى حال الكتاب الوحيد الذى يدور حول نص واحد فقط . وقد اختار بارت أن يدرس أحد أعمال بلزاك بالذات لأن بلزاك يعتبر فى العادة أفضل مَنْ يمثل الأدب "الواقعى" وأنه هو الذى يمثل فرنسا أوائل القرن

التاسع عشر فى "واقعيتها التاريخية" ، ولذا أراد بارت فى هذا التحليل الطويل الدقيق للنص أن يبين كيف كان منهج بلزاك منهجا "تقليديا" بكل معانى الكلمة ، وكيف كان الأدب (الواقعى) يعتمد قبل كل شئ ليس على الحياة الواقعية ذاتها ولكن على مقتضيات الفن . (ستاروك ، المرجع نفسه صفحة ٧٣) .

وقد بدأ بارت المحاولة بأن قام بتقسيم - أو تقطيع - القصة ذاتها - وبطريقة تعسفية بحتة - إلى عدد كبير من الوحدات التى يسميها "وحدات قراءة" أو " وحدات قرائية" léxies بلغت ٥٦١ وحدة . وبعض هذه الوحدات لا يضم أكثر من بضع كلمات قليلة ، أو حتى كلمة واحدة فقط ، بينما يتألف البعض الآخر من عدة عبارات وجمل . ثم أخضع كل وحدة من هذه الوحدات للتحليل الذى يتفاوت طوله هو أيضا من وحدة قرائية لأخرى تفاوتا كبيرا . ولكن المهم هو أن كل وحدة من هذه الوحدات القرائية تحتمل أن يكون لها أكثر من معنى . وقد حلل هذه الواحدات القرائية فى ضوء خمسة أنواع من "الشفرات" codes التى ميز بينها وحدد لكل شفرة منها "مسئولية" معينة بالذات تساعد على فهم جانب معين من النص ، وذلك على اعتبار أن الشفرة تمثل من ناحية مظهرا معينا من المعرفة الثقافية التراكمية ، كما تمثل من الناحية الأخرى اتجاها معينا للقراءة ، أو حسب تعبيره ، "صوتا" معينا . و "الأصوات" بهذا المعنى هى التى تتولى إنتاج النص كما أنها هى التى تساعد على قراءته وفى الوقت ذاته تضمّن طابعه الجمعى رسالة معينة . وهذه كلها مسائل سوف نعود إليها بعد أن نقدم تلخيصا سريعا للقصة ذاتها .

★★★

القصة تدور حول نحات فرنسى اسمه إرنست چان سارازين Ernest-Jean Sarrasine . سافر إلى إيطاليا عام ١٧٥٨ ، وفى روما ذهب إلى المسرح وهناك

وقع فى غرام مغنية جميلة تدعى زامبينللا La Zambinella . وقد دفعه غرامه إلى أن يتردد على المسرح ليلة بعد ليلة ليراها وهى تغنى ، وقد قام فى الوقت ذاته بصنع تمثال لها دون أن تدرى . ثم حدث أن قام باختطافها بعد أن حضر حفلا صاخبا ولكنه اكتشف أنها لم تكن امرأة ، وإنما كانت (خصيا) كما أنها كانت/كان فى الوقت ذاته معشوقة (معشوق) أحد الكاردينالات الذى انتقم منه بأن حرض على قتله كما أمر فى الوقت ذاته بصنع نسخة أخرى من تمثال زامبينللا الذى وجده فى ورشة سارازين . وكانت هذه النسخة هى مصدر إلهام لعدد من أعمال الفن منها لوحة لآدونيس كانت تزين أحد صالونات فندق لانتى Hotel Lanty ، وقد وصلت تلك اللوحة إلى ذلك المكان لأن الرجل الشيخ الذى يشرف على الفندق لم يكن سوى زامبينللا نفسه (نفسها) بعد أن أصبح (أصبحت) فى حوالى التسعين من عمره (أو من عمرها) . وحدث أن أعجبت إحدى السيدات الأرستقراطيات باللوحة وكانت تتساءل فى الوقت ذاته عن مصدر ثروة عائلة لانتى وعن سر الرجل الشيخ . وقد أشبع الراوى الذى قص عليها القصة فضولها ولكنها أصيبت بخيبة أمل حين عرفت بقصة الإخصاء ورفضت أن تنفذ الوعد الذى كانت قد قطعته على نفسها للراوى بأن تضاجعه إذا هو أخبرها بالقصة . وهكذا تنتهى القصة بشعور عام بخيبة الأمل والتخلص من الوهم .

وقد عالج بارت القصة على أنها (نص) رغم افتقارها إلى كثير من عناصر النص ومقوماته ، ولكنه كان يعترف فى الوقت ذاته بأن تحليله ليس شرحا لأن عملية شرح النص تفترض أن للنص معنى واحدا محوريا ينبغى على الشارح أو الناقد إبرازه بوضوح ، وهذا قد يتطلب إدخال بعض التعديلات والتحويرات حتى يتفق مع قاعدةٍ أو قانونٍ موجودٍ من قبل ، أو حتى يتلاءم ويتماشى مع ما كان المؤلف يقصده ولكنه فشل فى التعبير عنه بدقة . وهذه نظرة إلى الأدب يرفضها

بارت تماما . إذ ليس هناك – فى رأيه – شئ أسبق على عملية السرد القصصى أو على سرد الحكاية ، كما أنه ليس هناك ما يمكن تسميته بالمعنى الحقيقى حتى يمكن توضيحه . إنما الشئ الذى ينبغي على الناقد أن يقوم به هو التحقق من أنه ليس هناك "مدلول" نهائى وراء مختلف العبارات والأحكام "الدالة" التى تؤلف النص الأدبى . فالذى يعطى النص قيمته ومعناه هو مدى ما يوفره النص للقارئ من إمكانات "إعادة كتابته" . ويذهب بارت فى ذلك إلى حد القول إن أفضل النصوص هى تلك التى تنتج فرصا وإمكانات لا متناهية لكتابتها من جديد [٣٢] .

وأيا ما تكون المآخذ التى تؤخذ على أسلوب بلزاك والأفكار التى تحتويها القصة فإن بارت يرى أن مأساة ذلك المثال سارازين هى مأساة الإنسان الذى يخطئ فهم وتقدير الآراء الشائعة والراسخة فى المجتمع بحيث يأخذها على أنها هى الحقيقة ذاتها . فصورة الزامبينللا تنطبق تماما مع الأفكار والآراء التى نشأ عليها سارازين وتصور أنها تمثل ما يجب أن تكون عليه المرأة . فهى جميلة وأنيقة ونحيلة وخجولة وتغنى بصوت عال به نبرة مرتفعة ورفيعة كما أنها تخاف من الثعابين . وهذه كلها حسب تصوراته ما يجب أن تتصف به المرأة . وهذا هو مبعث الخطأ الذى وقع فيه ، لأنه باعتباره غريبا عن المجتمع الإيطالى لم يكن يدرى أن المرأة (الحقيقية) لم تكن تظهر على المسرح الإيطالى حينذاك . فعدم معرفته بتصورات الآخرين عن العلاقات الدالة على جنس الأنثى هو سبب مأساته إذن . فالخصى ليس له (جنس) . وعلى أى حال فلم يكن بارت على ثقة مما إذا كان بلزاك يدرك كل متضمنات القصة التى كتبها .

ولقد سبق أن ذكرنا أن بارت استخدم خمس شفرات لكى يصنّف الأحكام فى القصة تبعا لها ويصل بذلك إلى تحليل عميق للنص . والشفرات الخمس التى حددها بارت ويستخدمها فى تحليل النص هى : شفرة التأويل أو التفسير

code herméneutique وشفرة العلامات الدالة أو المعانى code sémantique وشفرة الرموز code symbolique وشفرة الأفعال code des actions ثم شفرة ثقافية يطلق عليها اسم الشفرة المرجعية code des références (انظر س/ ز صفحتى ٢٤-٢٥)

أ - شفرة التأويل أو التفسير تتألف من كل الوحدات التى تهدف إلى توضيح الدقائق وتبيين التفاصيل المتعلقة بأى تساؤل يثور أثناء قراءة النص ، والإجابة على هذا التساؤل ، وكذلك الأحداث العارضة التى قد تساعد على صياغة هذا التساؤل أو التى قد تعمل - من الناحية الأخرى - على إخفاء الإجابة ، بل وحتى تلك الأحداث التى تؤدى إلى صياغة اللغز الذى قد يتضمنه النص ، وكذلك الأحداث التى قد تساعد على حل ذلك اللغز وهكذا . فهذه إذن شفرة شديدة الالتصاق بعملية سرد القصة نظرا لصلتها الوثيقة بإثارة التساؤلات وبكل ما يعرض فى القصة من عوامل القلق والحيرة والغموض والإلغاز ثم حل هذه الأمور كلها أثناء عملية السرد . وعنوان قصة بلزاك يعطينا مثالا طيبا لهذه الشفرة . فكلمة (سارازين) فى العنوان تجعلنا نتساءل فى الحال عن : طبيعة هذه الكلمة وإلى أى شئ تشير على ما سنرى فيما بعد .

ب - وتتعلق شفرة العلامات الدالة بالمعانى المصاحبة أو المعانى الإضافية con-notations ، وهى التى توفر القوالب الثقافية النموذجية (مثل نماذج الشخصية) وتساعد على تجميع أجزاء المعلومات المختلفة التى تؤدى إلى معرفة كنه أى شخصية من الشخصيات أو أى موضوع من الموضوعات الأساسية التى تحتل مكانا هاما فى سياق القصة أو النص . وهنا أيضا نجد أن عنوان القصة ، أى سارازين ، يصلح مثالا لما يقصده بارت من

هذه الشفرة . ذلك أن حرف e فى نهاية كلمة Sarrasine تشير إلى أنه اسم مؤنث وليس مذكراً . وقد لعبت صفة التأنيث دورا هاما فى القصة وأدت إلى كثير من التعقيدات كما سبق أن ذكرنا .

جـ - وتعالج شفرات الرموز أو الشفرة الرمزية الصيغ التى يتكرر ظهورها فى النص ولكنها تتخذ صورا وأشكالا وأساليب مختلفة ، فعبارة مثل "كنت جالسا أمام إحدى النوافذ" التى ترد فى السطور الأولى من القصة (الوحدة القرائية رقم ٥) ترمز إلى صيغة التضاد الذى يقوم بين الداخل والخارج وذلك على اعتبار أن النافذة تمثل الحد الفاصل بينهما وهكذا (*) .

د - وتستمد "شفرة الأفعال" اسمها من الكلمة اليونانية proairesis ويقصد بها "القدرة على تحديد نتائج فعل معين" . وهذه الشفرة عبارة عن مجموعة من نماذج الفعل التى يمكن أن تساعد على تحديد التفاصيل فى تتابع الأحداث. وقصة بلزاك تحتوى على الكثير جدا من "نماذج" أفعال معينة من قبيل الوقوع فى الحب أو الاختطاف أو القيام بأعمال ومهام خطيرة . فحين يقول بلزاك فى الوحدة القرائية رقم (٢) مثلا "كنت غارقا فى واحد من تلك الأحلام العميقة ..." فإن حالة الاستغراق التى تشير إليها عبارة "كنت غارقا" تشير ضمنا إلى وجود حدث معين سوف ينهى ذلك الاستغراق أو يصل به إلى وضع محدد بالذات ، وأن ثمة أمورا أخرى سوف تحدث حين تتغير هذه الحالة أو يتبدل ذلك الوضع .

هـ - وأخيرا فإن الشفرة الثقافية أو المرجعية تكشف عن نفسها فى شكل (صوت) جماعى عام يتمتع بدرجة عالية من السلطة والسيطرة ولا يرتبط بشخص واحد معين بالذات وإنما هو يعبر عن الحكمة المأثورة والمعرفة المتوارثة والتى بسلم بها المجتمع ككل . والوحدة القرائية رقم (٢) التى

سبقت الإشارة إليها تصلح أيضا مثالا لهذه الشفرة . ذلك أن عبارة "واحدة من تلك الأحلام" – أى أحلام اليقظة – تشير ضمنا إلى ما يمكن اعتباره "معرفة عامة" أو معرفة "مشتركة" وشائعة فى المجتمع ويسلم الجميع بها . كذلك حين يكتب بلزاك "أن الكونت لانتى كان يتميز بدرجة عالية من الكآبة والعبوس كما لو كان أسبانيا وأنه كان شخصا مملا مثل رجال المصارف والبنوك" فإنه كان يعتمد هنا على نموذج ثقافى معين مسلّم به ومقبول . وهكذا . وعلى أى حال فإن هذه الشفرة الثقافية أو الشفرة المرجعية شفرة عامة وتفتقر إلى تلك الخصوصية والدقة والوضوح التى تميز الشفرات الأخرى ، ولذا فإنها تثير كثيرا من الجدل حول جدواها فى تحليل النص . ويزيد من ذلك أن بارت نفسه يقول (فى صفحة ٢٥ من الكتاب) إن كل الشفرات هى فى الحقيقة شفرات "ثقافية" ، مما يعنى أنه يسلب هذه الشفرة "الثقافية" أو "المرجعية" أهم عنصر كان يمكن أن تتميز به على غيرها (٣٣) .

وهكذا نجد أن بارت حين يحدد الشفرات الخمس ويعين وظائفها فى الأدب الكلاسيكى والأدب الحديث على حد سواء لم يكن يهدف فى الحقيقة إلى (تفسير) قصة سارازين وإنما كان يهدف فى آخر الأمر إلى (تحليل) تلك القصة باعتبارها "مركبا من نصوص متفاعلة" ونتاجا لعدد من "أشكال الخطاب discours" الثقافية المختلفة . وحين لجأ إلى تقسيم النص أو تجزئته للبحث عن الشفرات ومتابعتها فإنه كان يهدف إلى قراءة النص قراءة دقيقة على الرغم من أن هذه العملية لم تكن تساعد كثيرا على إبراز الدور الذى يسهم به كل عنصر من تلك العناصر الدقيقة أو "الوحدات القرائية" فى الوحدة الجمالية للعمل الأدبى ككل (٣٤) .

ولكى نبين الطريقة التى اتبعها بارت فى (تحليل) هذه القصة باعتبارها نصا

نضرب بعض أمثلة قليلة لعدد من الوحدات القرائية التى ميز بينها فى مطلع القصة .

أ – المثال الأول هو تحليله لعنوان القصة باعتبار ذلك العنوان وحدة قرائية مستقلة وإن كانت تتألف من كلمة واحدة هى "سارازين" على ماذكرنا . يقول بارت : "العنوان يثير سؤلا : سارازين ، ماهو ؟ هل هو أسم عام ؟ أسم علَم ؟ شئ ؟ رجل ؟ امرأة ؟ سوف يأتى الرد على هذه الأسئلة فيما بعد حين نصل إلى سيرة حياة ذلك المثَّال الذى يُدعى سارازين . وسوف نطلق مصطلح الشفرة التفسيرية ... على مجموع الوحدات التى تتولى بمختلف الطرق والأساليب أداء وظيفة معينة تتمثل فى طرح السؤال وجوابه والأحداث المختلفة التى قد تساعد فى إثارة السؤال أو قد تؤدى إلى التسويف فى الإجابة عليه أو إلى صياغة أحد الألغاز أو حل ذلك اللغز . فالعنوان سارازين يعرض إذن الكلمة الأولى فى سلسلة من الكلمات التى لن تنتهى إلا حين تصل إلى الوحدة القرائية رقم ١٥٣ (س/ ز، صفحة ٢٤) .

ثم يضيف بارت إلى ذلك أن كلمة سارازين تحمل معنى آخر إضافيا أو مصاحبا هو معنى الأنوثة الذى يدركه كل الفرنسيين ، وذلك على أساس أن نهاية الكلمة – وهو حرف e – يدل على الأنوثة كما ذكرنا من قبل وبخاصة فى الاسم العلم لأن كلمة سارازان Sarrasin هى للعلم المذكر . والواقع أن صفة الأنوثة تظهر فى كثير من المواضع فى النص ، فهى حسب تعبيره "عنصر مهاجر elément migrateur" وله القدرة على الدخول فى تركيبات وتكوينات عديدة مع عناصر أخرى من نفس النوع لتكوين طبائع وأجواء وهيئات أو شخصيات ورموز . ويقول بارت إننا نستطيع أن نصف هذا العنصر بأنه "مدلول signifié"– دون أن نحدده بأكثر من ذلك – أو أن نَصِفه بأنه "دلالة séme " على أساس أن

هذه الكلمة تعتبر فى علم المعانى أو السيمانتيكا Sémantique هى وحدة المدلول (س/ ز ، صفحة ٢٤) .

ب - ولنأخذ كمثال آخر العبارة الافتتاحية فى القصة لنرى كيف يتناولها بارت ونزداد معرفة بمنهجه فى التحليل . تقول العبارة التى يسميها بارت "الوحدة القرائية رقم ٢" والتى تتألف من ثمانى كلمات : - "كنت غارقا فى واحد من تلك الأحلام العميقة" - وهو يعنى بذلك أحد أحلام اليقظة rêverie على ما ذكرنا - ويصل تعليق بارت إلى ما يزيد على ثلاثين ضعفا لعدد كلمات العبارة كلها ؛ ويبين فى ذلك التعليق أن ذلك الحلم لم يكن حلما شريدا هائما غير واضح المعالم وإنما هو حلم يحتوى على درجة معينة من التفاصيل ، ويُظهر فى صورة بلاغية عددا من التضادات المتتالية بين الحديقة والصالون ، وبين الحياة والموت ، وبين الحرارة والبرودة ، وبين الخارج والداخل . وعلى ذلك فإن هذه الوحدات القرائية تقدم لنا صورة رمزية رائعة تغطى مساحة من البدائل والتنويعات التى تقودنا من الحديقة إلى الخصى ، ومن الصالون إلى المرأة التى أحبها الراوى مرورا بالرجل الشيخ وبالسيدة لانتى وباللوحة التى رسمها الرسام ڤيان Vien . وهنا تبرز شفرة الرموز على اعتبار أن المجال الرمزى هو ميدان فسيح يتيح الفرصة لظهور حالات التضاد التى تتمثل فى هذه الوحدة القرائية . أما حالة "الاستغراق" التى يعبر عنها بلزاك فى قوله "كنت غارقا" فى بداية العبارة فإنها تستدعى - على الأقل فى هذا الخطاب المقروء - قيام حدث يضع حداً ونهاية لهذا الاستغراق وينتشل الراوى من حلم اليقظة الذى كان غارقا فيه والذى كان يملك عليه أمره . كذلك يشير هذا التتابع للأحداث - بطريقة ضمنية - إلى السبب وراء بعض الأفعال والتصرفات التى تحدث أثناء القصة . ولكن الذى يحدد هذه الأفعال ليس هو الشخص بل الخطاب discours ذاته . ومن هنا جاءت كلمة "شفرة الفعل" أى شفرة السلوك والتصرفات . وهكذا (س / ز صفحتا ٢٤ - ٢٥) .

وأنا أدرك صعوبة هذه المسائل التى يثيرها بارت فى تحليله للقصة ، وهو تحليل يخرج عن مفهوم التحليل والتفسير التقليديين اللذين يرفضهما بارت بحكم منهجه البنائى . والذى يهمنا هنا هو أن بارت يعتقد أنه لا توجد سوى تلك الشفرات الخمس التى يمكن أن نلحق بها كل "مدلولات" النص ، وأن كل وحدة قرائية لابد أن تجد لها مكانا فى واحدة أو أكثر من تلك الشفرات . ولم يكن بارت يقصد من كلمة "شفرة code " المعنى الشائع لهذه الكلمة . فالشفرة بالنسبة إليه ، وعلى حد قول الدكتورة سامية أسعد – ليست بنية أو مجال استبدال وإما هى اتجاه معين للقراءة أو (صوت) حسب ما يقول هو نفسه . والأصوات هى التى تقوم بإنتاج النص وتعين قراءاته المختلفة كما أنها هى التى تحدد طابعه التعددى أو الجمعى pluriel . فالوحدة القرائية تستند إلى الحدث وحده ، كما أن تقسيم العمل الأدبى إلى وحدات قرائية هو مسألة تعسفية بحت ؛ وليس هناك تقسيم أفضل من آخر . ولكن من الواضح أن هذا التحليل "البنائى" الذى يخرج على المألوف وعلى الأساليب التقليدية ينقل القارئ إلى آفاق وميادين لم تكن متوقعة ولا نجد لها مثيلا فى الدراسات النقدية التقليدية . ولكن من الانصاف أن نذكر أيضا أن كتاب (س / ز) يعتبر مثالا متطرفا للبنائية ولما بعد البنائية .

ومع ذلك فلابد أن نلاحظ أن هذه الشفرات الخمس التى استخدمها بارت بكل هذه الكثافة ونشرها بين كل فقرات وجمل وعبارات القصة أدت فى الوقت ذاته إلى تفكك القصة وتفسخها خاصة وأن أكثر من شفرة واحدة كانت تطبق على "الوحدة القرائية" الواحدة . وقد يكون ذلك مقصودا إلى حد كبير ، لأن النتيجة النهائية هى تحرير النص من خلفيته ومن سياقه ومن القيود التى تفرضها عليه التقاليد المتبعة فى النقد الأدبى والدراسات الأكاديمية التاريخية [٣٥] . فالمنهج الذى يتبعه بارت من شأنه أن يبين أن النص (بما فى ذلك النصوص التى توصف بأنها

واقعية) لا تعطى صورة حقيقية ودقيقة عن العالم الواقعى ، وأن فى الإمكان قراءة النص بطريقة تكفل إزاحة النقاب عن العلاقة بين الدال والمدلول وتبين أن هذه العلاقة هى مجرد تقليد convention "غير برئ" ، وأن الحقيقة مردها فى آخر الأمر إلينا نحن ، بمعنى أننا نحن الذين نصنعها كيفما نشاء ، وأن اللذة التى نحصل عليها أثناء ذلك هى متعة إبداعية خالصة [٣٦] .

(٥)

فى عام ١٩٦٦ ذهب رولان بارت إلى اليابان لعقد بعض الندوات ومكث هناك بضعة أسابيع ؛ ثم أتيح له أن يزور اليابان بعد ذلك عدة مرات لفترات قصيرة . وقد استطاع أثناء هذه الزيارات أن يتعرف بعض ملامح الثقافة اليابانية القديمة والحديثة ووجد أنها تتفق تماما مع آرائه وأفكاره عن طبيعة الفن وعن التواصل الإنسانى وعن العلاقة بين العلامات والأشياء التى تشير إليها هذه العلامات ، أى العلاقة بين الدال والمدلول . وقد نشر بارت انطباعاته عن الثقافة اليابانية - كما تصورها وفهمها - فى كتاب قصير وشيق هو "*امبراطورية العلامات*" وهو عنوان له دلالته ومغزاه [٣٧] . فالثقافة اليابانية زاخرة بالعلامات ، كما أن تبادل هذه العلامات بمختلف أشكالها وأنواعها يصل إلى "درجة مذهلة من الثراء والحركة والرقة والبراعة" [٣٨] .

ومع ذلك فإن هذه العلامات لا تحمل فى ثناياها أية رسالة محددة تريد توصيلها بطريقة متعمدة ومقصودة . فهى إذن علامات "خالية" أو "فارغة" حسب تعبيره . وليس المقصود بذلك أنها تخلو تماما من المعنى ؛ فليس من الممكن أن تكون هناك علامة دون أن تعنى شيئا ما أو تدل على شئ ما . وإنما المقصود هو

أن هذه العلامات لا تَنقل بل ولا تحاول أن تنقل أو توّصل أى رسالة معينة . فالعلامات "تقول" فقط ما تشير إليه أو ما تدل عليه ولا شئ أكثر من ذلك . ويستوى فى هذا أن تكون هذه العلامات عبارة عن كلمات أو إيماءات أو إشارات أو بعض مظاهر السلوك فى الحياة اليومية أو بعض الممارسات الدينية أو غير ذلك . إن انحناء اليابانيين بعضهم لبعض حين يتقابلون لا يحمل أبدا أى رسالة بالإحساس بالتواضع أو الشعور بالاستعلاء من شخص إزاء الآخر . إنه علامة بدون رسالة (*إمبراطورية العلامات* ، صفحات ٦٢ – ٦٥) . والأمر هنا يشبه ما يفعله الرجل الأوروبى مثلا حين يفسح الطريق أمام المرأة لكى تمر من الباب قبله . فهذا فعل لا يعبر عن احترام الشخص لتلك المرأة بالذات ، كما أنه لا يشعر بأنه ينزل عن شئ من كرامته وهو يؤدى ذلك النوع من آداب السلوك والمجاملة [٣٩] . كذلك الحال حين نقرأ إحدى القصائد المعروفة باسم هايكو haiku والتى تتألف من مقاطع يضم كل منها ثلاثة أبيات فإننا نتذوق تلك القصيدة عن طريق وقع الكلمات وحسها وليس عن طريق البحث عن المعانى التى تحملها هذه الكلمات وتريد أن تنقلها إلينا . أو عن طريق البحث عن المغزى الأخلاقى للقصيدة ، أو عن طريق دراسة حياة مؤلفها . فهذا النوع من الشعر لا يحمل رسالة معينة بالذات ، بل إنه لا ينقل شيئا على الإطلاق . وإنما تُعطَى الأهميةُ كلها للشكل أو الصورة بينما لا يكاد يكون للمحتوى أو المضمون أهمية تذكر . وليس المقصود بذلك أن هذا النمط من الشعر ليس له معنى وإنما المقصود فقط هو أنه لا يهدف إلى توصيل رسالة معينة . (بارت : *امبراطورية العلامات* ، صفحات ٦٩ ، ٧٢) .

والظاهر أن بارت أُعجب إعجابا شديدا باليابان والثقافة اليابانية ولذا فهو يتحمس لها بشكل واضح ويقارن بين مظاهر الثقافة المادية واللامادية فى اليابان والغرب ، وينظر إلى هذه المظاهر من زاوية التفرقة السوسيرية الشهيرة بين الدال

والمدلول ، ويعطى بطبيعة الحال أهمية بالغة للعلامات الدالة التى يقول إنها فى اليابان (سطح) أو (ظاهر) لا يكاد يخفى شيئا بعكس الحال فى الغرب . وينتقل بارت فى هذه المقارنة من اللغة إلى الطعام إلى الدين إلى مظاهر السلوك الشخصى (مثل آداب التحية التى أشرنا إليها) إلى بعض الملامح الجسمية والفيزيقية التى تميز الإنسان اليابانى والإنسان الأوربى وما إليها .

ولنأخذ مثالا لذلك ما يقوله بارت عن الطعام اليابانى والطعام الغربى . فالطعام فى اليابان يتميز بأنه (أخف) من الطعام الغربى ... إنه طعام (واضح) يتكون فى العادة من عناصر تكاد تكون نيئة وذلك بعكس الطعام الأوربى الذى يختفى وراء طبقات من الصلصة الكثيفة الغليظة التى تخفى مكوناته وعناصره . وبينما يلتهم الرجل الأوربى طعامه بأن يلقى بكميات كبيرة منه فى جوفه ويستعين على ذلك بملاعق كبيرة يملؤها بالطعام الذى يقدم له ، فإن الرجل اليابانى يستعمل فى الأكل نوعا من العصى الرفيعة الرقيقة التى تتيح له أن يتخير بها من عناصر الطعام ومكوناته ما يشاء ، أى أنه هو الذى يؤلف (قائمة الطعام) وبالطريقة التى يفضلها وحسب ذوقه الخاص . أى أن للعصى أو العيدان الرقيقة وظيفةأخرى أكثر أهمية من نقل الطعام من الوعاء إلى الفم خاصةً وأن مثل هذه الوظيفة يمكن أن تقوم بها الشوكة أو حتى أصابع اليد . إنما الوظيفة الأكثر أهمية لهذه العصى القصيرة الرقيقة والتى تكاد تنفرد بها هى اختيار وانتقاء الأجزاء الصغيرة من الطعام التى سوف يتناولها الشخص فى غذائه ، وهذا الاختيار والانتقاء هو الذى يؤلف تلك القائمة الخاصة بذلك الشخص بالذات بدلا من أن يزدرد ما يقدم له من نفس الوعاء . فالأكل نفسه ليس مجرد عملية وظيفية وآلية ، كما أن الطعام نفسه يقسّم إلى أجزاء صغيرة حتى يمكن التقاطها وتناولها بتلك العصى ؛ بل إن العصى ذاتها وجِدت لأن الطعام يقدم فى شكل أجزاء وقطع صغيرة بحيث إن

انتقال تلك العصى من الوعاء إلى الفم فى حركات متماثلة من حيث الشكل والصورة تعلو وتتسامى على المادة (أى الطعام) وعلى الوعاء الذى يوضع فيه الطعام . (بارت : *امبراطورية العلامات* ، صفحتا ١٥ ، ١٦) .

هذا التقابل نستطيع أن نجده فى عدد آخر من ملامح الثقافتين اليابانية والغربية حيث نجد كل شئ فى الثقافة اليابانية يظهر على السطح وحيث تعطى أهمية بالغة للعلامات الدالة ولا يكاد المضمون أو (الدال) يحظى بشئ من الاهتمام . ومقارنة وجه الرجل اليابانى بوجه الرجل الغربى تكشف عن النمط ذاته . فكل شئ يظهر على السطح فى وجه الرجل اليابانى حيث لا تكاد توجد شبهة عن وجود شخصية خفية أو غامضة أو يصعب وصفها تكمن وراء جمال العينين ، وذلك بعكس الحال بالنسبة لوجه الرجل الأوربى . فعيون الغربيين تظهر غائرة فى الوجه وتعتبر علامات وإشارات على الروح الكامنة فى الأعماق ، وهو ما يغاير عيون الرجل اليابانى التى تقوم على نفس مستوى الوجه ولا تكشف عن شئ مما يدور بداخله (*امبراطورية العلامات* ، صفحات ٧١ - ٧٣) بل إن هذا نفسه يصدق على الديانة البوذية فى اليابان ؛ ففيها تبدو العلامة "خالية" أو "فارغة" تماما ، فقد تكون هناك شعائر ، ولكن ليس هناك "إله" بالمعنى المفهوم من الكلمة ، وليس هناك لاهوت منهجى منظم يقدم تفسيرات "وهمية" أو مضللة" فى حدود وألفاظ بعض المفاهيم العقلية مثل فكرة الثالوث أو فكرة الحلول أو التقمص وما إلى ذلك (صفحات ٧٣ - ٧٦) .

وقد يبدو هذا الكتاب غريبا فى تركيبه وفى نظرته إلى الأمور . ولكنه ليس بعيدا تماما عن موقف بارت ونظرته إلى العلامات ، بل إنه فى حقيقة الأمر امتداد طبيعى ومنطقى لهذه النظرة . ففيه يتابع بارت المشكلة الأساسية التى يدافع عنها كتاب *"س / ز S/Z"* وهى ضرورة ترك العلامات "تتحدث عن نفسها" بدلا من أن

نحاول تفسيرها وتحميلها من المعانى ما لاتقصده بأن نقرأ بين السطور . كذلك هو يتصل اتصالا وثيقا بما سبق أن ذكرناه عن فكرة "النص بدون مؤلف" ، وهى فكرة لا يتقبلها الكثيرون بسهولة لأن النص فى نظر هؤلاء "الكثيرين" يعتبر علامة تدل على وجود شخص ما (مؤلف) يقف وراءه . والثقافة اليابانية بكل مظاهرها وعلاماتها وإشاراتها تؤكد وجهة نظر بارت وتساند رأيه . وحين ذهب بارت إلى اليابان صادف من الدلائل ما يشير إلى وجود ميتافيزيقا مناقضة للميتافيزيقا الغربية ، وهذه هى "ميتافيزيقا الفراغ" . وبمقتضى هذه الميتافيزيقا فإن الثقافة اليابانية ترى أن ظاهر الشئ هو الشئ ؛ أما باطن الشئ فهو عنصر غير مرئى وبالتالى يصعب الاستدلال عليه من الشئ . واليابان . كما سبق أن ذكرنا ، بلد يزخر بالرموز والعلامات الدالة التى تستمد أهميتها – وسحرها – من عدم وجود مضامين أو مدلولات . وكل مظاهر الثقافة – أو على الأقل تلك المظاهر التى عرض لها بارت فى كتابه والتى أشرنا إلى بعضها فقط – تعكس نمطا واحدا فقط هو "إغفال المعنى" . فهى كلها عبارة عن "ظاهر" أو سطح" بدون أعماق خفية أو مستترة ؛ كما أنه لا يوجد فيها (مركز) بالمعنى المفهوم من هذه الكلمة . إن المدينة اليابانبة – وهو يقصد بذلك طوكيو على وجه التحديد – تبدو كما لو كانت لا تخضع لأى تخطيط دقيق . صحيح إن لها مركزاً أو (وسط المدينة) ولكنه وسط فارغ (صفحة ٣٠) . إنها تبدو مدينة قائمة حول دائرة معتمة غير شفافة من الجدران والجداول والأسطح والأشجار ، ولكن مركزها أو وسطها ليس سوى مجرد فكرة غامضة تسبح فى الفضاء (صفحة ٣٢) ... إن اختلاف نظرة كل من الغربيين واليابانيين إلى الهدايا وطريقة تقديمها أو تسلمها وقبولها يكشف عن الفارق الهام بين الدال والمدلول وعن إعطاء الثقافة اليابانية للعلامات الدالة أولوية مطلقة بعكس الحال فى الثقافة الغربية . فبينما نجد أن السلوك المثالى يفرض على

الإنسان الغربى حين يتسلم هدية أو لفافة أن يسارع بنزع الغلاف عنها لكى يصل بأسرع ما يمكن إلى محتويات اللفافة ، نجد فى اليابان أن الغلاف هو الذى يهم حقيقة وهو الذى يلقى الاستحسان والقبول والتقدير ، بينما قد تكون المحتويات مجرد أشياء تافهة عديمة القيمة تماما ، أو حتى قد لا يكون لها وجود على الإطلاق . وخير مثال لذلك هو مجموعة العُلَب اليابانية الشهيرة حيث توجد فى كل عُلبةٍ علبةٌ أخرى وهكذا حتى نصل إلى الفراغ (صفحتا ٤٤ - ٤٥) . والأمر هنا يذكرنا بمثال (البَصَلَة) الذى سبق أن أشرنا إليه . كما أن هذا كله يتفق تماما مع تفضيل اليابانيين - من الناحية الجمالية البحتة - للتجارب التى تقوم وتنتظم حول الفراغ أكثر مما تدور حول نواة من الحقيقة الصلبة المتماسكة الراسخة [٤٠] .

★★★

ولقد اهتم بارت بالكتابة عن نفسه ، ولكن بأسلوب أقرب إلى التمويه منه إلى الإفصاح . ظهر ذلك فى كتابه "*شذرات من خطاب عاشق محب*" *Fragments d'un discours amoureux* الذى نشر عام ١٩٧٧ وترجم إلى الانجليزية عام ١٩٧٩ تحت عنوان *A Lover's Discourse: Fragments* . ويعتقد الكثيرون أن بعض تلك الشذرات ليست إلا تعبيرا عن بعض مواقفه هو نفسه ونظرته إلى الحب وبخاصة الحب الحسى أو الجسدى - لو صح التعبير . فقد كان بارت يُعلى دائما من شأن الجسد . وقد لقى ذلك الكتاب رواجا شديدا منذ ظهوره بحيث أنه باع فى طبعته الأولى ما يزيد على ثمانين ألف نسخة حسب ما يقول لوى - چان كالڤيه Louis - Jean Calve فى كتابه عن بارت الذى ظهرت ترجمته الانجليزية مؤخرا (عام ١٩٩٤) تحت عنوان *Roland Barthes: A Biography* (Polity - London) وفى الكتاب ما يشير إلى أن بارت نفسه مرّ بتلك التجارب قبل أن

يسجلها على الورق . ثم إن هناك بعض (الاعترافات) فى كتابه الآخر الشهير "رولان بارت بقلم رولان بارت *Roland Barthes par Roland Barthes* الذى كان قد أصدره قبل ذلك (عام ١٩٧٥) وإن كانت هذه (الاعترافات) صيغت هى أيضا بطريقة تخفى أكثر مما تكشف ، وبارت نفسه يتكلم فى هذا الكتاب بالضمير الغائب ويقول إنه "لا يكاد يجد شيئا يمكن أن يعطى صورة دائمة وثابتة عن ذاته". وهذه عبارة تبين جانبا كبيرا من شخصية بارت وتفكيره وعمله الذى يتغير وينتقل من موضوع لآخر كما هو واضح من عناوين كتبه ومقالاته وبخاصة تلك التى يضمنها كتابه "*أساطير*" الذى أشرنا إليه وكتابه "*مقالات نقدية Essais critiques*" (١٩٦٤) وكذلك كتابه "*مقالات نقدية جديدة Nouveaux essais critiques*" (١٩٧٢) . وقد ترك بارت بهذه الأعمال كلها أثرا واضحا على لغة الكتابة وأسلوب النقد الذى يختلف عن الأساليب الأكاديمية التقليدية كما يُستدل على ذلك من نقاشه وجدله مع أستاذ الأدب والنقد فى السوربون ريمون بيكار Raymond Picard الذى كان يبدى كثيرا من التأفف والضيق والترفع إزاء ما يسميه "قراءة بارت الأنثربولوچية" للشاعر راسين . ولكن هذه مسألة تخرج عن نطاق هذا الكتاب .

ومع ذلك فإنه يمكن القول إن هذا (الاشتباك) مع الأستاذ بيكار كان حالة استثنائية تتعارض تماما مع شخصية بارت ومزاجه . فلم يكن بطبيعته شخصا محاربا أو مناضلا وإنما كان أقرب إلى التراجع والانزواء وشديد الحرص على الاحتفاظ بخصوصيته الذاتية . وحتى فى أيام حركة الطلاب الشهيرة عام ١٩٦٨ – وهى الحركة التى وقف منها موقفا سلبيا ليفى ستروس ولوى ألتوسير على ما سبق أن ذكرنا – أتخذ بارت أيضا موقفا سلبيا ساخرا ووصفها بأنها نوع من "نرجسية البورچوازية الصغيرة" كما قال عبارة أصبحت شهيرة ومتداولة

من أن "البناءات لا تنزل إلى الشارع" . والظاهر أن هذا الاتجاه أو المنهج البنائى كان له أثر واضح فى كل أمور حياته الشخصية التى كانت تسير على درجة عالية جدا من الرتابة والتنظيم الدقيق - إلا فى حالات استثنائية وشاذة لا محل للإشارة إليها هنا - والاعتزاز بالفردية بحيث كان الكثيرون يصفونه بأنه امرؤ شاذ وخارج على كل القواعد والتقاليد المنظمة للمجتمع الأكاديمى [٤١] .

الهوامش والمراجع

١ - Sturrock; op. cit., p. 11.

٢ - راجع مقالنا عن "النصوص والإشارات : قراءة فى فكر رولان بارت" - مجلة عالم الفكر ، المجلد ١١ ، العدد الثانى ، يوليو - أغسطس - سبتمبر ١٩٨١ ، صفحة ٢٤٧ .

٣ - اشتغل بارت فى شبابه بالتدريس بجامعة الاسكندرية ومن قبلها بجامعة بوخارست ، ولكنه لم يهب نفسه تماما للحياة الأكاديمية وذلك على العكس من ليفى ستروس . ويرجع ذلك - إلى حد ما على الأقل - إلى ظروفه الصحية السيئة التى منعته فى شبابه من أن يسلك طريق التدريس . ومع ذلك كانت له حلقته الدراسية الخاصة به فى "مدرسة الدراسات العليا بباريس Ecole des Hautes Etudes " منذ عام ١٩٦٢ . وكان إنشاء كرسى السيميولوچيا - أو السيميائية كما يسميها چاك بيرك Jacques Berque بمثابة اعتراف جماعى بمكانته وتأثيره فى الحياة الثقافية .

٤ - Roland Barthes; *Systéme de la mode*; Editions du Seuil, Paris 1967 p. 9.

وتقول آنيت لافرز إن اللغويات الحديثة أصبحت تعرف باسم اللغويات البنائية بفضل نظرة دوسوسير إلى اللغة على أنها تتكون من أبنية . والمقصود بالبناء هنا "الكيان المستقل المكون من عناصر متساندة" . وهذا على أى حال هو الفهم السائد لدى كل البنائيين سواء الفرنسيين أو البريطانيين ؛ كما أن هذا هو التعريف الذى اختاره بارت . وقد سبق أن رأينا أن ليفى ستروس كان أول من استخدم اللغويات كنموذج لدراسة الأنساق الرمزية غير اللغوية ، كما أن الفلسفة التى يعتقد البعض أنه يمكن استنباطها من اللغويات يمكن أن يُطلَق عليها (البنائية) . وبارت نفسه يقف هذا الموقف ، ومن هنا يعتبر كاتبا بنائيا رغم كل المحاذير التى يطلقها البعض حول انتمائه إلى البنائية ورغم أنه هو نفسه كان يثير كثيرا من الشكوك حول انتمائه إلى اتجاه فكرى واحد معين بالذات .

راجع فى ذلك :

Annette Lavers; *Roland Barthes : Structuralism and After*; Methuen, London 1982, pp. 5-6.

٥ – Jonathan Culler; *The Pursuit of Signs : Semiotics, Literature, Deconstruction;* Routledge & Kegan Paul, London 1981, p. 25.

٦ – T.K. Seung; *Structuralism and Hermeneutics*; Columbia University Press; N. Y. 1982, p. 19.

٧ – Jonathan Culler; *Barthes*; Fontana Modern Masters; London 1983, pp. 9-10.

٨ – Barthes; "Literature versus Science"; *The Times Literary Supplement (TLS)*; 28. 1967.

٩ – Barthes, "L'Activité structuraliste", *Essais Critiques*, Editions du Seuil, Paris 1964, pp. 213-20; Lentricchia, op.cit, p.138; Culler, *Barthes*; op. cit., p. 17.

وانظر أيضا مقالنا عن "لعبة اللغة" – مجلة عالم الفكر ، المجلد ١٦ العدد الرابع: يناير فبراير مارس ١٩٨٦ .

١٠ – راجع مقالنا : "النصوص والإشارات" ، مرجع سبق ذكره ، صفحة ٢٤٧ ، حاشية رقم ٤ .

١١ – Barthes, "Littérature et signification", *Essais Critiques*, op. cit. pp. 256-7.

١٢ – Culler, *Structuralist Poetics*, p. xvii; Thody; *Roland Barthes*, op. cit. p. ix.

١٣ – Barthe; *Eléments de sémiologie*, English Translation : *Elements of Semiology*, Jonathan, Jonathan Cape, London 1967, Seung, op. cit. pp. 120-1.

١٤ – Barthes, *Le dégre zzro de l'écriture*, Edition du Seuil, Paris 1964 English Translation : *Writing Zero Degree*, Jonathan Cape, London 1967, p. 25.

١٥ – "Histoire ou littérature ?" in Barthes; *Sur Racine*, Editions du Seuil, Paris 1963, pp. 137-57.

١٦ – Barthes; *Michelet*; Coll. Ecrivains de toujours; Editions du Seuil, Paris 1954; John Sturrock, op. cit., pp. 56-7.

وراجع أيضا مقالنا عن : لعبة اللغة" – مرجع سبق ذكره .

١٧ – Barthes; *Sur Racine*, pp. 140-5.

١٨ – *Sur Racine*, pp. 135-40; *Le degré zéro*, p. 9.

كذلك راجع مقالنا عن "النصوص والإشارات" – مرجع سبق ذكره ، صفحات ٢٤٢ – ٢٤٥ .

١٩ – معارضة بارت للنقد الأكاديمي ترتبط ارتباطا وثيقا بموقفه الأساسي حول عدم تقبل "وجهة النظر السائدة" عن الأشياء ، لأن مثل هذه النظرة كثيرا ما تعمى الأبصار عن احتمال وجود وجهات نظر أخرى عن تلك الأشياء ذاتها . وقد بلغ في معارضته ونقده للآراء التقليدية في الأدب حدا دفع بالبعض إلى القول بأنه لم ينجح في تدعيم اسمه إلا أنه جعل من نفسه "سوطا" يلهب ظهر النقد الأدبي الأكاديمي . وكان من السهل عليه أن يفعل ذلك لأنه لم يكن أستاذا جامعيا بالمعنى الدقيق الكلمة لأن فترات عمله بجامعتي بوخارست والاسكندرية كانت قصيرة وإن كانت له حلقة دراسية في مدرسة الدراسات العليا بباريس كما أنه أنهى حياته أستاذا في الكوليج دو فرانس على ما ذكرنا . والمهم في ذلك هو أن عدم اشتغاله بالعمل الأكاديمي ، أو (حرمانه) من هذا العمل – حسب التعبير الذي يحب البعض استخدامه – أعطاه قدرا من الحرية ومن الدافع لأن يضع لنفسه نظرية خاصة ومستقلة في الأدب ، وهي نظرية تحاول في حذق ومهارة وواقعية

أن تملأ الثغرة التى كانت تفصل بين الدراسة الأكاديمية والممارسة الفعلية فى الكتابة . - راجع فى ذلك مقالنا عن "النصوص والإشارات" (مرجع سبق ذكره - صفحة ٢٤٢) . كذلك راجع :
Sturrock, op. cit., p.55.

٢٠- من الواضح أن كتاب "*درجة الصفر فى الكتابة*" متأثر بالماركسية من حيث الأهمية التى يعطيها لتأثير العوامل الاجتماعية الاقتصادية على تطور الأدب والأساليب الأدبية ، كما أنه يتبع جان بول سارتر فى رؤيته للتغيرات الهامة الأساسية بين الدور التاريخى للطبقة الوسطى فى القرن السابع عشر والمكانة التى احتلتها بعد عام ١٧٨٩ (بعد الثورة الفرنسية) ؛ كما أنه يذكرنا بكتاب سارتر (*ما الأدب ؟*) وفيه ينادى سارتر بضرورة الابتعاد عن الجماليات وعن اللعب بالألفاظ ويدعو إلى الالتزام الاجتماعى والسياسى . وبارت يشارك سارتر رأيه فى أن يكون للأدب علاقة قوية بالتاريخ والمجتمع . ولكن بينما كان سارتر يرى أن واجب الكاتب هو أن يربط نفسه بحركة الديمقراطية الاشتراكية وأن يكتب كتابات فنيه ملتزمة تؤلف فى آخر الأمر الوعى الذاتى لمجتمع فى حالة ثورة دائمة ، فإن بارت كانت له فى هذا الكتاب نظرة أخرى مختلفة حول الطريقة التى يجب على الكاتب أن يتبناها فى هذا الموقف الجديد . فالكتابة إذن محاولة لإعادة كتابة التاريخ الأدبى الفرنسى من موقف ماركسى إلى حد كبير .

٢١- De Saussure, *Cours de Linguistique Générale*, Payot, Paris 1967, p. 33.

٢٢- Culler, *The Pursuit of Signs*, op. cit. pp. 22-3.

ومن الطريف أن نذكر هنا أن إرنست كاسيرر Ernst Cassirer كان يشبّه اللغويات الجديدة بالعلم الجديد الذى اكتشفه جاليليو ، ويقول فى ذلك : "إنه فى تاريخ العلم لايكاد يوجد فصل أكثر تشويقا وسحرا من قيام العلم الجديد للغويات . وقد يمكن مقارنة أهميته بالعلم الجديد الذى أقامه جاليليو والذى أدى فى القرن السابع عشر إلى تغيير كل تصورنا عن العالم الفيزيقى" .

Ernst Cassirer, "Structuralism in Modern Linguistics "*Word*, I.1. 1945, p.99.

ويقول جوناثان كلر عن ذلك إنه ربما كان الشئ الذى استرعى انتباه كاسيرر والذى اعتبره بمثابة ثورة فى اللغويات هو الأولوية التى يعطيها ذلك العلم للعلامات . فالأصوات التى تصدر عنا ليس لها أى دلالة أو معنى فى ذاتها ، ولكنها تصبح عناصر فى لغة من اللغات فقط نتيجة للاختلافات المنهجية المطردة بينها ؛ كما أن هذه العناصر يكون لها معنى فقط عن طريق علاقاتها بعضها ببعض فى نسق رمزى معقد هو الذى نسميه (لغة) . ولكن الذى يجعل اللغويات قابلة للمقارنة مع علم جاليليو الجديد هو أنها تغير طريقة تفكيرنا عن العالم ، أو على الأقل العالم الاجتماعى والثقافى . وحتى يتم ذلك فإنه يتعين على اللغويات أن تصبح نموذجا للتفكير عن الأنشطة الاجتماعية والثقافية بوجه عام . (جوناثان كلر ، المرجع السابق ذكره ، صفحة ٢٥) . وواضح أن كاسيرر كان يتنبأ بشكل ضمنى بما حققته السيميولوچيا وما تقوم به الآن بشكل واضح وصريح .

٢٣- Barthes; *Eléments de sémiologie*, Editions du Seuil, Paris 1984; English Transalation; *Elements of Semiology*, Jonathan Cape 1967, p. 92.

٢٤- Thody, op. cit., p.39.

٢٥- Barthes; *Mythologies*; op. cit., pp. 217-220.

٢٦- Thody; op. cit., pp. 6-8.

٢٧- Barthes, *Zero Degree*, p. 39; Thody, op. cit., p.9.

٢٨- Barthes, Ibid, p. 56; Thody, op. cit., p.11.

ويقول تودى فى ذلك إن هذه الفكرة لها ما يماثلها عند چورج أورويل George Orwell الذى يقول إن النثر الجيد هو أشبه شئ بزجاج النافذة .

٢٩- Barthes; "Style and its Image", in S. Chatman (ed); Literary Style: A Symposium, Oxford U. P. : New York 1971, according to Culler; Barthes, op. cit., p. 83.

٣٠- Barthes; *S/Z* ; Edition du Seuil, Paris 1970.

٣١- John Sturrock, op. cit., p. 73.

ويقول ستاروك إن عدم التوازن بين النص والتعليق وهذه الزيادة الهائلة فى التحليل قد يكون أمرا مألوفا فى دراسة الشعر ولكنه نادر جدا فى النثر ، ليس فقط لأن الشعر يستخدم اللغة بشكل أكثر تركيزا من النثر ، بل وأيضا لأن الشعر يمكن تجزئته للدراسة والتحليل والمناقشة دون أن يؤذى ذلك وحدة العمل . ولكن بارت نجح مع ذلك فى تفكيك وتفصيص ذلك النص النثرى للتحليل، وأفلح فى الوقت ذاته فى الاحتفاظ بوحدة العمل وتماسكه واستمراره . (نفس المرجع والصفحة) .

٣٢- Barthes, S/Z, op. cit., p. 211 ; Thody, op. cit., p. 14.

(*) فى السطور الأولى من القصة يقول بلزاك : "كنت غارقا فى واحد من تلك الأحلام العميقة التى تملك على الناس أمرهم بما فى ذلك أشد الناس لهوا وعبثا ، وذلك أثناء أحد الاحتفالات المليئة بالصخب والضجيج . وكانت ساعة الإليزية - بوربون قد دقت معلنة انتصاف الليل . وكنت جالسا أمام إحدى النوافذ مختفيا تحت أسدال الستائر المتموجة ، وبذلك استطعت أن أتأمل على مهل حديقة الفندق الذى أمضئ فيه الليلة" .

٣٣- راجع فى ذلك كله : Barthes, *S/Z*, pp. 23-28

كذلك يمكن للقارئ الرجوع إلى مقال الدكتورة سامية أسعد عن "رولان بارت : رائد النقد الحديث فى فرنسا" - مجلة عالم الفكر ، المجلد الثانى عشر - العدد الثانى (يوليو - أغسطس - سبتمبر ١٩٨١) صفحات ٢١٧ - ٢٢٠، وكذلك إلى : Jonathan Culler; *Barthes*, op. cit., pp. 84-5; Terence Hawkes, op. cit., pp. 115-18.

٣٤- Thody, op. cit., pp. 116-18.

٣٥- Hawkes, op. cit., pp. 118-19.

٣٦- Ibid, p.121.

٣٧- Barthes; *L'Empire des signes*, Skira, Génève 1970, English Transalation by Richard Howard; *The Empire of Signs*, Jonathan Cape, London 1982.

وكل الاشارات هنا إلى الترجمة الانجليزية .

٣٨- Thody, op. cit., p.121; Hide Ishiguro, "The Idea of the Orient", T.L.S., 12. 8. 1983; Edward White, "Roland Barthes", N.Y. *Times Book Review*, 12.9. 1982, p. 34.

ومن الطريف أن كتاب إمبراطورية العلامات نشر في وقت واحد (عام ١٩٨٠) مع كتاب س/ز . ولكن هذا لا يعنى أنه مجرد تطبيق للآراء والقضايا التى أثارها بارت فى ذلك الكتاب ، وإن كان امبراطورية العلامات يساعد بغير شك على فهم تلك الآراء والقضايا ، على الرغم من الاختلافات الواضحة بين الثقافة اليابانية الشرقية والثقافة الفرنسية فى القرن التاسع عشر .

٣٩- Hide Ishiguro, Loc. cit.

٤٠- Thody, op. cit., p.122.

٤١- انظر في ذلك : John Sturrock, "Bit by Bit" in *London Review of Books*, 22 December 1994, pp. 6-7.

والمقال عرض طيب لكتاب Liuis - Jean Calvet, *Roland Barthes: A Biography*, Translated by Sarah Wykes, Polity, London 1994.

الفصل السادس

البنائية وانساق الفكر

لم يكن رولان بارت المفكر الفرنسى (البنائى) الوحيد الذى خرج على بنائية ليفى ستروس وحاول التنصل منها وإنكار الانتماء إليها بعد أن كان قد طبق بالفعل منهج اللغويات البنائية فى بعض كتاباته على الأقل . إنما شاركه فى ذلك التنصل والإنكار عدد آخر من المفكرين الذين ارتبطوا - ولازالوا يرتبطون حتى الآن فى كثير من الأذهان - بالبنائية نظرا لتطبيقهم منهج التحليل البنائى واستخدامهم المصطلحات والمفاهيم التى وضعها دوسوسير وانتقلت إلى ليفى ستروس وذلك قبل أن ينقلبوا فى مرحلة تالية من تطورهم الفكرى على ذلك المنهج وحاولوا أن ينفضوا عن أنفسهم فكرة الانتماء إلى البنائية وعارضوا منهجها وقضاياها الأساسية . وربما كان ميشيل فوكوه Michel Foucault أشهر هؤلاء المتمردين الخارجين وأبعدهم صيتا وأعمقهم أثرا وأقدرهم على إثارة الجدل . فقد شغل بكتاباته المشتغلين بالفلسفة والتاريخ والعلوم الإنسانية أثناء حياته ، ولاتزال هذه الكتابات تقوم بهذا الدور نفسه وتثير كثيرا من الجدل بعد موت صاحبها . وليس أدل على ذلك من أنه فى الربع الأخير من عام ١٩٨٦ ، وبعد وفاة فوكوه بعامين ، صدرت عنه فى فرنسا وأمريكا ستة كتب على الأقل فضلا عن عدد كبير جدا من المقالات والدراسات فى عدد كبير من المجلات الثقافية الراقية والمتخصصة ، وذلك فى الوقت الذى تراجعت شهرة بقية المفكرين (البنائيين) المتمردين . فقد خبا ضوء

عالم التحليل النفسى (البنائى) چاك لاكان بعد موته بقليل وإن كانت أعماله التى لم تنشر أثناء حياته لا تزال تجد طريقها إلى المطبعة وإلى القراء ، كما اختفى اسم المفكر الماركسى (البنائى) لوى ألتوسير Louis Althusser ذلك "الحى الميت" الذى ظل يقبع طويلا فى إحدى مستشفيات الأمراض العقلية بعد أن قتل زوجته منذ بضع سنين وأُسدل عليه وعلى كتاباته ستار كثيف من النسيان من قبل أن يموت ؛ كما تراجعت شهرة چاك دريدا Jacques Derrida رغم شبابه النسبى ونشاطه ورغم أنه لايزال حيا يكتب ويحاضر ويجادل . وقد تكون هناك أسباب موضوعية وراء هذا الموقف النقدى الذى اتخذه هؤلاء المفكرون من البنائية ، ولكن هناك أيضا الشعور بأن الانتماء إلى مدرسة فكرية معينة بالذات من شأنه أن يفرض قيودا على الانطلاق الفكرى وهو ما كانوا جميعا يرفضونه . فقد كان هؤلاء المفكرون جميعا يرفضون أى محاولة لتصنيفهم وإدخالهم ضمن مدرسة فكرية معينة أو اتجاه محدد بما فى ذلك البنائية ، ولكن تبقى الحقيقة الواضحة بعد ذلك من أنهم جميعا كانوا متأثرين كما ذكرنا باللغويات البنائية كما أنهم استعانوا فى بعض كتاباتهم على الأقل بالتحليل البنائى واستخدموا المصطلحات الشائعة فى كل الكتابات البنائية . ويجب أن نتذكر هنا ما قاله رولان بارت من أن استخدام معجم المصطلحات البنائية دليل كافٍ على الانتماء إلى البنائية . وعلى أى حال فإن هذا الموقف المتناقض يظهر بشكل واضح وجلى فى أعمال فوكوه ، وهو ما دفع أستاذاً مثل كليفورد جيرتز Clifford Geertz أستاذ الأنثربولوچيا بجامعة ميتشجان وجامعة پرنستون إلى أن يقول إن هذا التناقض يجعل من فوكوه مفكراً صعبا ومستحيلاً فهو "مؤرخ لا يعترف بالتاريخ ، وعالمٌ إنسانىٌّ مناوئ للنزعة الإنسانية ، ومفكر بنائى معارض للبنائية" [1] . وهذه الأوصاف تكشف لنا عن مدى ما يلقاه القارئ من صعوبة وعنت فى دراسته لأعمال فوكوه ، ولكنها تكشف

أيضا في الوقت ذاته عن أصالة تفكيره المتنوع مما دفع الفيلسوف الفرنسي المعاصر چيل ديلوز Gilles Deleuze إلى أن يقول عنه إنه "وضع خريطة جديدة للتاريخ البشرى والسلوك الإنساني" . وإن كنا نجد على الجانب الآخر فيلسوفين فرنسيين معاصرين أيضا هما لوك فرى Luc Ferry وآلان رينو Alain Renaut يتهمانه بأنه يستهين بالقيم الإنسانية وأنه أفلح في التغرير بجيل كامل من المثقفين الفرنسيين(٢) .

ولكن على الرغم من كل ما صدر عنه وعن أعماله من كتب ومقالات فلا تزال كتاباته مستعصية إلى حد كبير على الأفهام حتى داخل فرنسا . ويمكن أن نرد ذلك أولا إلى التخصص الذى ابتدعه فوكوه لنفسه والذى ارتبط باسمه منذ عام ١٩٧٠ حين أنشئ له كرسى خاص في الكوليج دو فرانس تحت اسم "تاريخ أنساق الفكر" . فهذا (تخصص) واسع يفرض على صاحبه أن يخوض في مجالات كثيرة متنوعة تتعلق ليس فقط بالتاريخ والفلسفة ولكن أيضا بعلم الاجتماع والسياسة وتاريخ العلوم دون أن يكون هو نفسه منتميا انتماء حقيقيا وتاما إلى أى مجال منها . ومع ذلك فإن الآراء والأفكار التى كان يعبر عنها في كتبه أو يدلى بها في مقابلاته الصحفية أو في الحلقات الدراسية التى كان يعقدها في الكوليج دو فرانس أو في أمريكا كانت تجد لها صدى قويا في أوساط المتخصصين في كل هذه المجالات المختلفة وكانت تثير كثيرا من المناقشات والجدل . ويزيد من صعوبة كتاباته الأسلوب البلاغى المنمق الذى يستخدمه في الكتابة والذى يختلف اختلافا كبيرا عن أسلوب المتخصصين في تلك المجالات المختلفة . فأسلوبه يفتقر أحيانا رغم جماله إلى كثير من الدقة العلمية والوضوح كما أنه كثيرا ما يلجأ إلى استخدام مصطلحات جديدة غامضة بحيث تتوه معها المعانى ويصعب الفهم والترجمة . وهذه على أية حال خاصةٌ يشترك فيها كبار الكتاب والمفكرين

(البنائيين) باستثناء ليفى ستروس وإلى حد ما رولان بارت كما سبق أن ذكرنا من قبل . وهذا لا يمنع من الاعتراف بأن أسلوبه يتميز ببريق وحيوية فائقة وبخاصة فى العبارات الافتتاحية الأولى فى بعض أعماله كما هو الحال مثلا فى بداية كتابه" *الكلمات والأشياء* *Les mots et les choses*" الذى ترجم إلى الإنجليزية بعنوان "*نظام الأشياء* *The Order of Things*" .

كذلك لم يكن فوكوه من الكتّاب الذين يلتزمون الموضوعية التزاما قويا حتى فى الموضوعات العلمية التى تتطلب دقة بالغة ومعالجة خاصة ، وإنما كان مفكرا يهتم فى المحل الأول بالبحث التاريخى الذى له "أبعاد سياسية" أو "معنى سياسى" – حسب تعبيره هو نفسه " أو التاريخ الذى له "فائدة" و "فاعلية" . وقد يصعب أحيانا فهم بعض كتاباته بعيدا عن السياق السياسى ، كما أن بعض أعماله لها صدى قوى فى مجالات العمل السياسى التى تبلورت بعد ثورة الطلاب الشهيرة عام ١٩٦٨ وتثير التساؤل حول بعض المشكلات والقضايا المهمة مثل قضية "حياد" الحقيقة العلمية ، وتدعو إلى إعادة النظر فى بعض المفهومات والتصورات التى تدور فى الأغلب حول السياسة والقوة ، مثل العلاقة بين القوة والقهر الأيديولوچى من ناحية وامتلاك أدوات الإنتاج من ناحية أخرى [٣] .

ومع ذلك فإن الشهرة الواسعة التى حققها أثناء حياته والتى لا يكاد يدانيها سوى شهرة ليفى ستروس من بين كل الفلاسفة والمفكرين (البنائيين) تثير كثيرا من الحيرة وتكاد تكون لغزاً غير مفهوم ، على الأقل بالنسبة لبعض الكتاب [٤] . وبخاصة وأنه لم يكن يبحث عن الشهرة أو يطلبها ، بل كان على العكس من ذلك تماما ينظر بكثير من الشك والريبة إلى المكانة المرموقة التى يحتلها المثقفون والمفكرون فى المجتمع الفرنسى ، كما أنه لم يكن يخفى حنقه وسخطه وتبرمه بذلك الاحترام الذى يكاد يبلغ حد التقديس والذى يبديه الفرنسيون إزاء هؤلاء المفكرين.

وعلى الرغم من المنصب الذى كان يشغله فى الكوليج دو فرانس فإنه ظل غريبا ومتباعدا عن الحياة الفكرية فى فرنسا . وصحيح أنه كان يؤيد أحيانا ويساند بعض الحركات الاجتماعية والسياسية ويدافع عنها مثل قضية المرأة أو حتى قضية الشذوذ الجنسى كما كان يشارك فى النداءات والاحتجاجات السياسية ويقوم بجمع التبرعات لمعونة ضحايا القهر السياسى كما هو الحال فى موقفه من القبائل الثائرة فى أفغانستان ؛ إلا أنه كان يرفض دائما أن ينضوى تحت أى شعار سياسى أو اجتماعى معين بما فى ذلك الليبرالية . ومع أنه انضم أثناء الدراسة فى مدرسة المعلمين العليا (الإيكول نورمال سوبيريور) إلى الحزب الشيوعى الفرنسى كما فعل الكثيرون من أبناء جيله الذين أصبحوا فيما بعد من أعلام الفكر فى فرنسا ، فإنه لم يلبث أن انسلخ عنه بعد وقت قصير . بل إن بعض أعماله وكتاباته الفلسفية كانت تعمل على تقويض المقومات التى تقوم عليها الماركسية والليبرالية على السواء [٥] .

وهذه كلها أمور معقدة وتحتاج إلى كثير من الإيضاح مما يتطلب الرجوع إلى بعض المعلومات الأساسية عن فوكوه ومكانته فى الفكر الفرنسى بعامة وعلاقته بالبنائية بخاصة ، وقد سبق أن أشرنا إلى أنه على العكس من غيره من المفكرين (البنائيين) الذين تراجعت شهرتهم فى السنوات الأخيرة باستثناء ليفى ستروس فإن سمعته لاتزال تملأ أجواء المثقفين فى فرنسا وأمريكا ولاتزال شهرته تنتشر وتذيع وتتسع كما يُستدل عليه من الكتابات التى ظهرت عنه بعد موته والتى تكرس جانبا كبيرا منها لمناقشة وضعه بالنسبة للبنائية ، خاصة وأنه هو نفسه كان يحاول جاهدا أن يبعد عن نفسه هذه (الصفة) التى تكاد تكون (تُهمة) . وتكاد كل الكتابات التى تناولت هذا الموضوع تُجمع على أن أعماله المبكرة تندرج ضمن كتابات البنائيين ، ولكنها تختلف فى تقويم أعماله المتأخرة لدرجة أن بعضهم يذهب

إلى اعتبار هذه الأعمال تمثل موقفا معارضا للبنائية ، بل ومعاديا لها .

والمؤكد على أى حال هو أن كتاب *الكلمات والأشياء* *Les mots et les choses* " أو "*نظام الأشياء*" أقرب إلى الكتابات البنائية من أعماله المتأخرة . والمؤكد أيضا أنه فى كتاباته الأولى بوجه عام ، وهى تلك التى صدرت قبل قيام "الظاهرة البنائية" إن صحت هذه العبارة هنا – كان يستخدم كلمة (بنائى) للإشارة إلى نوع التحليل الذى كان يقوم به كما أنه كان يعطى كثيرا من الاهتمام للغة شأنه فى ذلك شأن المفكرين البنائيين الذين تأثروا بمنهج اللغويات البنائية كما وضعه دوسوسير ، بل إنه يستخدم فى تلك الكتابات الأولى المصطلحات الأخرى التى تعتبر من أهم ملامح الكتابات البنائية مثل "العلامة" و"الدال" وما إليها . وقد سبق أن رأينا كيف أن رولان بارت كان يذهب إلى اعتبار استخدام هذه المصطلحات دليلا كافيا ومؤشرا على الانتماء للبنائية . يضاف إلى ذلك موقف فوكوه المعارض للنزعة الإنسانية Anti - humanism شأنه فى ذلك أيضا شأن البنائيين .

ولكن هناك بعض الاعتراضات على اعتبار فوكوه مفكرا (بنائيا) . والذين يثيرون هذه الاعتراضات يرون أن استخدام فوكوه مصطلح (بنائى) فى وصفه لأسلوبه فى التحليل فى كتاباته المبكرة هو استخدام واسع فضفاض ، كما أن المصطلحات الأخرى المستمدة من كتابات دوسوسير مثل الدال والمدلول إنما كانت ترد فى كتاباته كجزء من المادة التى يدرسها دون أن يقصد من ذلك أن يعبرعن موقف منهجى محدد بالذات هو المنهج البنائى . بل إن الأستاذ ألان شريدان فى كتابه الرائع عن ميشيل فوكوه ، وهو الكتاب الذى أشرنا اليه أكثر من مرة فى الصفحات السابقة ، يذهب إلى حد القول إنه ليس ثمة مايدعو أبدا إلى قصر استخدام مثل هذه المصطلحات على الكتابات البنائية أو اعتبارها مؤشرا ودليلا على الانتماء لها وبخاصة أن هذه المصطلحات كانت موجودة ومستخدمة بالفعل

قبل دوسوسير (ألان شريدان ، *المرجع السابق ذكره* ، صفحة ٩١) ، وأنه إذا كان تحليل فوكوه للفكر الكلاسيكي مثلا ينبئ بوجود إطار (بنائي) فإن تحليله للفكر الحديث منذ عام ١٨٠٠ لا يكشف عن مثل هذا الإطار . وهذا معناه أن العناصر (البنائية) تنتمي وترتبط بالموضوع الذي يبحثه ، أي "بموضوع" البحث وليس "بمنهج" البحث" وبذلك لا تعتبر البنائية (منهجا) عنده مثلما هي كذلك عند غيره من المفكرين الذين تصدق عليهم هذه التسمية . (ألان شريدان ، صفحتا ٢٠٤ - ٢٠٥) . وعلى أي حال فيجب أن نتذكر أن الموضوعات التي كانت تشغل فكر فوكوه لم تكن من نوع المشكلات التي يهتم بها المفكرون البنائيون أو تتصل اتصالا مباشرا بنمط تفكيرهم أو تتفق معه .

والواقع أن النظرة المدققة في كتابات فوكوه تكشف عن وجود عدد من المصطلحات التي تتكرر بكثرة والتي لا نكاد نجدها في كتابات المفكرين البنائيين ، وهي مصطلحات تتصل اتصالا وثيقا بالموضوعات التي يدرسها والتي لاتكاد تخطر على بال مفكر مثل ليفي ستروس عالم الأنثربولوچيا ، أو رولان بارت الناقد الأدبي . ومن الأمثلة على هذه المصطلحات كلمات مثل العمل - اللغة - الحياة - الجنون - الطب - السجن - نيتشه - دون كيخوته - الماركيزدي ساد - الجنس، وما إليها ، وهي كلها تشير ليس فقط إلى نوع الأعمال التي كتبها بل وأيضا تنوع هذه الأعمال . وعلى الرغم من كل ما يقال عن تفكيره المجرد فقد كان يتمتع بعقلية تحليلية أصيلة وشديدة الولع والاهتمام بالوقائع الشخصية العيانية ، على عكس البنائيين الآخرين ، كما كانت له قدرة هائلة على إعادة تنظيم وترتيب الأحداث حتى يمكن إعادة النظر والتفكير في الحاضر من زاوية جديدة [٦] .

وكتابات فوكوه في مجملها محاولة لدراسة الإنسان وفهمه والبحث عن منهج يصلح لذلك ولتشخيص الوضع الحالي للمجتمع الإنساني بشكل عام ، ولكن

نظرا لتشعب كتاباته وتنوعها وصعوبة الإلمام بها كلها هنا ، فسوف نقنع بتبيين أهم ملامح منهجه كما يتمثل فى بعض أعماله الرئيسية لمعرفة مدى ارتباط ذلك المنهج بالبنائية كما تنعكس فى أعمال ليڤى ستروس وتأثر ذلك المنهج بها أو افتراقه عنها، وذلك على اعتبارأن هذا الافتراق أو الاختلاف - اذا وجد - فإنه يصدر عن موقف معارض لبنائية ليڤى ستروس وبالتالى فإنه يساعد على فهم عصر البنائية ككل .

★★★

وفى محاولتهم تحديد وضع فوكوه بالنسبة للبنائية يميل بعض الكتاب إلى التمييز بين نوعين من البنائية هما : البنائية الذرية أو التجزيئية atomistic والبنائية الكلية holistic . البنائية الذرية تنهج نحو تحديد العناصر تحديدا واضحا وقاطعا بدون الإشارة إلى الوحدة الكلية التى ينتمى إليها أى عنصر من هذه العناصر أو وظيفة ذلك العنصر فى ذلك الكل الشامل ، وهذا هو ما فعله پروپ ڤلاديمير Propp Vladimir مثلا حين تكلم عن عناصر القصة الخرافية ، أما البنائية الكلية - التى يُطلق عليها أحيانا اسم البنائية التاريخية أو التتابعية "diachronic" فإنها تذهب إلى التفرقة بين ما يمكن اعتباره عنصرا "ممكنا "possible": وهو العنصر الذى يمكن تحديده بعيداً عن النسق الكلى للعناصر ، والعنصر الفعلى "actual" الذى تكون له وظيفة فى النسق الكلى . وهذا النسق الكلى ذاته عبارة عن مجموعة من الاختلافات والتمايزات ويعتبر ذلك العنصر جزءا مكونا فيها [٧] . وفوكوه نفسه يدرك مدى ابتعاد منهجه "الأركيولوچى" عن "البنائية الذرية" أو البنائية التجزيئية وأن ثمة تشابها كبيرا مع البنائية الكلية الشاملة

التتابعية . بل إنه يعترف صراحة فى كتاب *"أركيولوچيا المعرفة"* بأن منهجه ونظرته يتفقان مع بعض الافتراضات الأساسية فى "المدخل" البنائى (٨) .

ولو أننا رجعنا قليلا إلى الوراء وإلى ماسبق أن ذكرناه عن المنهج البنائى كما يظهر فى كتابات ليڤى ستروس وبخاصة فى كتابيه *"الطوطمية فى الوقت الحالى" أو "أسطوريات"* لاتضحت لنا بعض أوجه الشبه بين ذلك المنهج البنائى وبين "أسلوب" فوكوه فى معالجة الموضوعات التى يتناولها بالدراسة فى كتاباته . ففى كتابه *"الطوطمية فى الوقت الحالى"* مثلا يميز ليڤى ستروس بين ثلاث خطوات منهجية هى :

١ - تحديد الظواهر موضوع الدراسة .

٢ - وضع (جدول) أو تخطيط يبين التبديلات والتحويرات المحتملة بين هذه العناصر أو الأطراف . ثم أخيرا .

٣ - اعتبار هذا الجدول الموضوع العام للتحليل ، لأنه هو الذى يمكنه أن يعطينا - على هذا المستوى - العلاقات الضرورية . وذلك على اعتبار أن الظاهرة الإمبيريقية هى البداية وأنها مجرد "تركيبة" واحدة من بين عدد كبير من "التركيبات" المحتملة ، أما النسق الكامل الكلى فإنه يجب تكوينه مسبقا ..

فكأن كل شئ يتوقف إذن على المحكات المستخدمة فى تحديد الأطراف أو العناصر وتعيينها . والبنائيون (الكُلّيون) يرون ضرورة تحديد "كل" الأطراف أو العناصر "الممكنة " بعيدا عن أى نسق معين بالذات ، بينما يقوم "نسق العناصر" بعد ذلك بتحديد العناصر "الفعلية" من بين كل تلك العناصر "الممكنة" . فالنسق إذن هو الذى يحدد العناصر وليس العكس . ففى كتاب ليڤى ستروس *"النىّ والمطبوخ"* الذى سبقت الإشارة إليه يعتبر النىّ والمطبوخ والفاسد ثلاثة عناصر "ممكنة" ، وكل نسق واقعى أو فعلى من العناصر يحدد طريقة تعيين وتجميع العناصر التى تدخل

فى تكوينه بالفعل من بين هذه العناصر الممكنة الثلاثة . فقد يمكن تجميع هذه العناصر الممكنة فى شكل "تقابلات ثنائية" على النحو التالى مثلا : النىّ فى مقابل المطبوخ والفاسد ، أو النىّ والفاسد فى مقابل المطبوخ وهكذا ، أو قد يمكن اعتبار كل عنصر من هذه العناصر على حدة وفى ذاته (دريفوس ورابينوف – مرجع سبق ذكره) وهذا بالضبط هو موقف فوكوه على ماسنرى حين نتكلم عن بعض أعماله بالتفصيل .

ومع ذلك ، فالرأى الغالب هو أن فوكوه لم يكن بنائيا بالمعنى الدقيق للكلمة ، بل إنه فى رأى بعضهم لم يكن حتى "مابعد بنائى" . فهو فى كتابه *"أركيولوچيا المعرفة"* يتراجع عن دعاواه بأن "الخطاب" نسق محكم يخضع لقواعد دقيقة وأنه يشبه من هذه الناحية "النسق" الذى تتكلم عنه البنائية بمختلف صورها ، وبدأ ينظر إليه على أنه نسق مستقل ومتمايز ولايشير إلا إلى نفسه كما هو الاتجاه السائد بين المفكرين الذين يوصفون عادة بأنهم ينتمون إلى "مابعد البنائية" . وعلى أى حال فإن فوكوه لم يلبث أن نبذ فكرة "الأركيولوچيا" كمشروع نظرى وتمكن بذلك ليس فقط من أن ينأى بنفسه عن البنائية وإنما وضع "المشروع البنائى" ذاته – من الناحية التاريخية – ضمن سياق الممارسات التى تهدف فى آخر الأمر إلى الترتيب والتنظيم أو مايطلق عليه اسم "الوسائل الترويضية" (٩) . وأنا أدراك أن هذه العبارة ، فيها شئ من الغموض الذى أرجو أن يزول حين نتكلم عن دراسته لتاريخ الجنون وعن نظريته العامة حول المعرفة والقوة .

والذى نستطيع أن نقوله هنا بوجه عام هو أن فوكوه اتبع الأسلوب – أو التكنيك – البنائى فى أعماله المبكرة وحتى كتاب *"أركيولوچيا المعرفة"* الذى صدر عام ١٩٦٩ . ومع ذلك فلم ينسَ فوكوه أن يقول فى آخر المقدمة التى كتبها للترجمة الإنجليزية لكتابه *"الكلمات والأشياء"* والتى ظهرت – كما ذكرنا – تحت

اسم *"نظام الأشياء"* إن بعض الشراح والمعلقين الذين يصفهم بأنهم أنصاف أذكياء وتنقصهم اللماحية يصرون فى عناد على وصفه بأنه (بنائى) ، ويعترف فوكوه فى هذه المقدمة بأنه عجز عن إقناعهم بأنه لم يستخدم أياً من المناهج أو المفاهيم أو المصطلحات الأساسية التى تميز التحليل البنائى ، وأنه سوف يكون شاكرا لو أن جمهوراً من القراء الأكثر جدّية (ويقصد بذلك القراء الإنجليز) استطاع تحريره وتخليصه من تلك العلاقة التى كانت خليقة - كما يقول بسخرية - بأن تضفى عليه كثيرا من الشرف لولا أنه غير بنائى . ومع أنه يعترف بأن هناك بعض أوجه الشبه بين أعماله وكتابات البنائيين فإنه ينكر أن يكون "خطابه" صادرا عن تلك الظروف والقواعد التى توجه الكتابات البنائية والتى لايكاد هو نفسه يعرف شيئا منها أو يدرك شيئا عن وجودها (١٠) .

وعلى الرغم من تنوع الموضوعات التى تعرض لها فى كتاباته واختلاف المجالات التى تطرق إليها من نظم وأنساق فكرية وتاريخ العلم وعلوم اجتماعية وإنسانية وتاريخ الجنس البشرى فإن كل هذه الموضوعات تؤلف فى آخر الأمر وحدة متكاملة ، كما أن معالجته لها تصدر عن مبادئ فكرية عامة وتكاد كلها تدور حول نقطة مركزية مهمة هى مشكلة "القوة" . فلقد كان فوكوه منذ أيام الدراسة بالجامعة يفخر بأن تفكيره "أصيل ومثير للخلاف والجدل" . وقد قرر منذ بداية حياته العملية أن لا سبيل إلى قيام فلسفة مناسبة لأوضاع العالم الحديث إلا عن طريق تطبيق "أدوات الفلسفة" على مجالات معينة بالذات من النشاط الإنسانى ولذا كان أول كتبه عن *"تاريخ الجنون فى العصر الكلاسيكى "L'Histoire de la folie â l'âge classique* الذى نُقل فى صورة مختصرة إلى الإنجليزية بعنوان *"الجنون والحضارة "Madness and Civilization* وفيه يصف العلاقة المتغيرة بين المجتمع والمجانين أو المصابين بمرض عقلى منذ عصر النهضة حتى العصر

الحديث . وكتابه عن *المراقبة والعقاب Surveiller et punir*" الذى ظهر عام ١٩٧٥ ونُقل إلى الإنجليزية بعنوان *الترويض والعقاب Discipline and Punish* (١٩٧٧) هو دراسة فى الممارسات والإجراءات العقابية فى أوربا ؛ كما أن آخر كتبه كان عن "*تاريخ الجنس*" منذ أيام الإغريق حتى الآن ؛ وقد مات فوكوه قبل أن تصدر كل أجزائه .

ولم يكن فوكوه يقنع أو يكتفى بالخروج على ذلك القالب التقليدى الذى تُصب فيه البحوث الفلسفية التقليدية ، وإنما ذهب إلى حد التشكيك فى أهداف كل النظم والأنساق والمؤسسات التى تبدو فى ظاهرها كما لو كانت أنشئت للعمل لما فيه خير الإنسان وصالح الإنسانية ، وكان يرى أنها كلها وبدون استثناء لا تلبث أن تتحول إلى نظم ومؤسسات تتحكم فى أقدار وحياة الأشخاص الذين أقيمت فى الأصل لخدمتهم . فمصحات الأمراض العقلية التى كان يُنظر فى بداية الأمر على أنها وسيلة لحماية المجانين ورعايتهم إنما تمثل فى الحقيقة خطة بارعة تهدف إلى عزلهم وإبعادهم تماما عن "عالم العقلاء" ... والتحليل النفسى الذى يزعم أنه يهدف إلى علاج العصابيين وشفائهم إنما يرمى فى الحقيقة إلى إشباع تعطش المحللين إلى "القوة عن طريق المعرفة" ، وهو تعطش لا يرتوى أبدا . وهكذا . والأسوأ من هذا كله أن الأشخاص الذين يخضعون لهذا الاستعباد والإذلال لا يلبثون أن يتقبلوا ذلك الوضع كما لو كانوا يستمرئونه فى الوقت الذى يقع الأشخاص الذين يمارسون ذلك الاستعباد والإذلال وتلك القوة "فريسة" هم أنفسهم وضحية لذلك الاستغلال ولتلك القوة . وأفضل شاهد على ذلك هم حراس السجون الذين يمضون حياتهم داخل جدران السجن فى مراقبة المسجونين ، وهكذا .

وواضح من هذا كله مدى ابتعاد فوكوه عن الموضوعات الفلسفية والميتافيزيقية التقليدية ، وأنه بدلا من أن يتكلم عن فلسفة العقل مثلا يفضل الكتابة

عن تاريخ الصدق والحقيقة وعن أصل وجذور "الخطاب" العلمى وأنواع ذلك الخطاب فى العصر الحديث ، وهى الأنواع التى تستمد مادتها من كل ما هو حقيقى عن المجتمع . وأنه كان يهتم بتوكيد النسبية الأساسية للصدق أو الحقيقة الفلسفية .

وهذا الموقف الرافض يقفه إزاء التاريخ . فهو يخالف ما درج عليه المؤرخون التقليديون من اهتمام بإبراز الاستمرار فى العملية التاريخية بين الماضى والحاضر ، وكان يعمل على العكس من ذلك على توكيد (الانقطاعات) ، وإن كان يفتقر فى ذلك إلى نظرية متكاملة عن "التغير التاريخى" ، كما أخفق فى تفسير أسباب هذه الانقطاعات بين لغة العقل مثلا ولغة الجنون ، أو بين الوعى الذاتى والتفسير الاجتماعى (١١) .

وهذا معناه أنه على الرغم من تنوع كتابات فوكوه وتباينها مما يدفع إلى الظن بافتقارها إلى الوحدة والاتساق فإن هناك بعض الخيوط المهمة التى تربط بينها جميعا . فالموضوع الرئيسى الذى تدور حوله معظم هذه الأعمال والذى كان يشغل باله دائما هو تاريخ خضوع الإنسان وعبوديته ، أو إخضاعه واستعباده ، وبوجه أخص الطريقة التى أمكن للإنسان بها أن يخضع جسمه وسلوكه وعقله وضميره لعلمه وتربيته وإرادته ولسيطرته هو نفسه على نفسه . فكتاب *"تاريخ الجنس"* مثلا يحمل هذا الإذلال إلى أعمق أغوار الذات البشرية ويحاول أن يبين كيف ينظر المرء – رجلا كان أو امرأة – فى العصر الحديث إلى نشاطه وحياته وطبيعته الجنسية على أنها جانب سرى وخفى من كيانه ووجوده ، ولماذا أصبح الجنس هو مركز صراع الإنسان من أجل السيطرة والتحكم فى نفسه وفى الآخرين ، ولماذا يعتقد المرء أن معرفته بهذه الطبيعة الجنسية سوف تؤدى به إلى معرفة حقيقة نفسه بصورة أدق وأعمق .

فأعمال فوكوه كلها تدور إذن حول أفكار ومشكلات ونظم مألوفة فى الحياة اليومية ويتقبلها الناس فى العادة ويسلمون بها بغير مناقشة أو فحص أو تحليل ، ولكنه فى تناوله لهذه الموضوعات المألوفة يعكف على فحص "خلفياتها" التاريخية والاجتماعية والثقافية لمعرفة أصلها وتطورها بحيث أصبحت مقبولة ومشروعة بهذه الطريقة . وكثيرا ما كان ذلك الفحص ينتهى إلى رفض وإنكار كثير من الدعاوى والافتراضات التى يسلم بها الناس والتشكيك فى "عقلانية" الثقافة والمجتمع الغربيين [١٢] . ولكن قد يكون من الأفضل ترك هذه المسألة عند هذا الحد على أن نعود إليها مرة أخرى بعد أن نعرف المزيد عن أعماله الرئيسية والمشكلات العامة التى وجهت تفكيره واستأثرت به ، كذلك طريقته فى البحث والدراسة والعرض .

(١)

الكرسى الذى شغله فوكوه كان يحمل اسم "تاريخ أنساق الفكر" [١٣] . ويصلح هذا الاسم لأن يكون مدخلا لدراسة أعماله ومفتاحا لفهم موقفه وآرائه . ففى كل هذه الأعمال ، وبوجه أخص الأعمال الرئيسية مثل *"الجنون والحضارة"* و*"الترويض والعقاب"* و *"تاريخ الجنس"* كان واضحا من الوهلة الأولى أن نقطة البدء والانطلاق هى تحليل تاريخ النظم والأفكار التى يعرض لها وربْطها بعضها ببعض بطريقة تختلف تماما عن المدخل التاريخى التقليدى ، إذ كان يعمد إلى إبراز وتحليل العلاقات المتشابكة المتبادلة بين مظاهر القوة من ناحية والمعرفة من الناحية الأخرى . فلقد ظهرت منذ الحرب العالمية الأولى بوجه خاص مناهج جديدة فى البحث التاريخى أحدثت نوعا من الانقلاب فى الدراسات التاريخية ، وذلك فيما يعرف عموماً باسم "التاريخ الاجتماعى"، وقد صدرت بعض المجلات التاريخية ذات المستوى العلمى الرفيع للتعبير عن هذا الاتجاه الجديد مثل *"الحوليات*

"Annales" فى فرنسا ومجلة *"الماضى والحاضر Past and Present"* فى بريطانيا ، كما ظهر عدد من الدراسات المهمة التى تعالج موضوعات غير تقليدية مثل تاريخ السكان وتاريخ المدينة وتاريخ العائلة وتاريخ المرأة بل وأيضا تاريخ الطبقات وتاريخ الألعاب الرياضية وما إلى ذلك من موضوعات كانت تعتبر قبل ذلك أدخل فى مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية الأخرى منها إلى علم التاريخ . وكان لابد لهذه الدراسات التاريخية الجديدة أن تستعين بمناهج العلوم الاجتماعية الأخرى مثل التحليل المركّز العميق المستمد من الأنثربولوجيا وتحليل الاستبيانات المستمد من علم الاجتماع ، بل وكذلك بمناهج التحليل النفسى وغير ذلك . ولم يعد التاريخ يعتبر فى نظر هذه (المدرسة) دراسة تقوم على القصّ أو الحكى أو السرد بقدر ما أصبح تحليلا لمجموعة من الظواهر الاجتماعية المتفاعلة ، وهذا دفع بعضهم إلى القول إن التاريخ لم يخضع منذ أيام رانكه Ranke لمثل هذه المراجعات والتعديلات المثيرة (١٤) .

والموضوعات التى يتناولها فوكوه فى كتاباته أقرب إلى تلك التى تهتم بها هذه المدرسة التاريخية الحديثة ، ومع ذلك فإن الطريقة التى يعالج بها هذه الموضوعات والتى يرتب بها الأشياء والأحداث واحدا بعد الآخر ويربط بينها تفاجئ القارئ الذى له معرفة ودراية بهذا "التاريخ الاجتماعى" وتثير فيه الدهشة . فهى تخرج على كل المعايير المتبعة فى كتابة التاريخ التقليدى والتاريخ الجديد على السواء مما جعلها عرضة للانتقادات العنيفة بل والجارحة أحيانا . فهى تعانى من وجود ثغرات واسعة جدا نتيجة لإغفال - أو حتى تغافل - بعض المعلومات المهمة حيثما يروق ذلك له ، كما أن الموضوعات توضع فى غير المقام الذى ترتبط به فى العادة وفى ترتيب مخالف للترتيب المألوف أو حتى المنطقى . وكثيرا ما تختلط مستويات التحليل بعضها ببعض مع عدم التمييز أو الفصل القاطع الواضح بين

السلوك والأفكار . ولم يكن فوكوه يأبه بشكل خاص بتوضيح موضوع الدراسة توضيحا كافيا ويلتزم بذلك التوضيح مما يوقع القارئ في الحيرة حول إذا ما كان التحليل يدور حول الأفراد أو الجماعات أو حول النظم والأنساق . ولكن ربما كان أشد ما يرهق القارئ هو الانتقالات السريعة المتلاحقة بين مختلف مجالات المعرفة بحيث تبدو الأمور ذاتها كما لو كانت تتحول وتتغير وتتبدل أثناء الكتابة ، لدرجة أن "العمل" الواحد قد يبدأ بإثارة مشكلة معينة بالذات لكي ينتهي بالحديث عن شئ مختلف تماما ، والظاهر أن فوكوه كان يجد متعة ولذة في مثل هذه الانتقالات الغريبة التي تجعل القارئ يلهث وراءها . ولذا كان من الطبيعي أن ينظر علماء التاريخ (التقليديون) إليه وإلى أعماله بكثير من التحفظ وأن يتشككوا في تقدير القيمة الحقيقية لتلك الأعمال والكتابات [١٥] . بل إن بعض هؤلاء المؤرخين يرون أن تلك الكتابات – رغم اسم الكرسي الذي يشغله – هي هجوم على التاريخ وتهديد لكل قواعد المهنة وقوانينها ، وأنها لا تصدر عن نظرية محددة المعالم في علم التاريخ ولا تؤدي إلى قيام مثل هذه النظرية ، كما أنها لا تلتزم بأي منهجية واضحة تستند إلى مجموعة من الأفكار والتصورات التي توضح لنا أساس الأحكام المثيرة التي يتوصل إليها . ومن الطريف أن نجد أحد أساتذة التاريخ الحديث الكبار يكتب عام ١٩٧٩ مقالا طويلا استغرق أكثر من خمسين صفحة في إحدى المجلات العلمية المرموقة ويخصه كله لتحذير علماء التاريخ من أخطار كتابات فوكوه على موضوع تخصصهم [١٦] .

وقد يبدو ذلك غريبا وغير مفهوم بالنسبة لمفكر في حجم ميشيل فوكوه يشغل كرسيا عن "تاريخ أنساق الفكر" في مؤسسة علمية مرموقة مثل الكوليج دو فرانس . ولكن يجب ألا ننسى رغم كل هذه الانتقادات أن عددا من كتبه يدور حول بعض ملامح الماضي الأدبي مثل *"الجنون والحضارة"* (١٩٦١) و *"مولد*

العيادة" (١٩٦٣) و "*نظام الأشياء*" أو على الأصح "*الكلمات والأشياء*" (١٩٦٦) و"*أركيولوچيا المعرفة*" (١٩٦٩) و"*الترويض والعقاب*" (١٩٧٥) ثم أخيرا "*تاريخ الجنس*" (١٩٧٦) . ولذا فقد يمكن رد هذه المآخذ والانتقادات إلى أنه لم يكن يهدف فى حقيقة الأمر إلى أن يقص أو يحكى تطور الماضى كموضوع واحد متصل ومتماسك الحلقات لأنه ليس "مؤرخا للاستمرار" ، إن صح هذا التعبير ؛ وإنما هو على العكس من ذلك تماما "مؤرخ للانقطاعات" أو الانفصالات فى حياة المجتمع والثقافة ، بمعنى أن الذى كان يهتم به فى المحل الأول هو تبيين كيف كان الماضى مختلفا وغريبا عن الحاضر ، وكيف أنه يشكل نوعا من الخطر عليه والتهديد له ، وأنه ليس ثمة ما يدعو على هذا الأساس إلى تتبع علاقة الماضى بالحاضر واعتبارها علاقة حتمية ولا مفر منها بحيث لا يمكن فهم الحاضر إلا عن طريق تتبع ومعرفة هذه العلاقة . بل إنه ذهب إلى أبعد من ذلك حيث كان يسخر من كثير من أعمال المؤرخين واهتماماتهم ويرى أنها مجرد نوع من التسلية غير المؤذية أو غير الضارة التى يتسلى بها المؤرخون الذين يرفضون أن يكبروا وأن ينضجوا [١٧] . وكان يرى أن علامة ودليل هذا النضج هو أن يكون لهم القدرة على أن يجعلوا من ميلهم لدراسة الماضى نوعا من الاهتمام بالبحث عن نواحى الاختلاف والتغاير . (مارك بوستر ، صفحة ٧٥) .

فكأن فوكوه يتنكر إذن للتاريخ (التقليدى) الذى يقوم على تتبع الأحداث فى فترة زمنية محددة وفى مجتمع معين بالذات ، وينظر بدلا من ذلك إلى التاريخ نظرة أوسع وأشمل وتقوم على إعادة ترتيب أحداث الماضى ترتيبا جديدا حسب تصور عقلى مسبق مع الاهتمام بالبحث عن الدوافع الخفية التى تكمن وراء الأحداث . فليس المهم فى التاريخ هو ما حدث بالفعل . إنما المهم هو تلك الأسباب والدوافع الثقافية والسيكولوچية ، بل والبيولوچية التى أدت إلى قيام هذه الأحداث .

ودراسة التاريخ بهذا المعنى تساعد على الوصول إلى فهم أعمق وأدق للحاضر . وقد ترتب على ذلك أن جاءت كتاباته على درجة عالية من التجريد وإن كانت لا تغفل رغم ذلك الوقائع والأحداث تماما . بل الواقع أنه كان شديد الحرص على الوقائع الجزئية كما هو واضح من كتبه الرئيسية ، ولو أن ذلك الحرص لا يظهر بهذه الدرجة ذاتها فى المقالات والأحاديث والمقابلات الصحفية . ولقد نجح فوكوه بذلك فى أن يثير الاهتمام بأمور كانت تبدو عادية جدا ومقبولة من الجميع ولا تحتاج بالتالى إلى دراسة أو فحص بل ولا تكاد تثير أية تساؤلات أو تتطلب تفسيراً أو تأويلا . ولكن هذا الاتجاه جلب عليه فى الوقت ذاته سخط المؤرخين الذين يرون دراساته وأفكاره مجرد آراء وأفكار وانطباعات شخصية لا ترقى إلى مستوى البحث العلمى بالمعنى الدقيق للكلمة . ولم يكن فوكوه يأبه لمثل هذه الاعتراضات وإنما كان يرد عليها بطريقته الساخرة من أنه ليس من الصعب أن يكون الإنسان مؤرخا بالمعنى السائد والمتعارف عليه ، إنما المهم فى ذلك هو نوع التساؤلات التى يثيرها (المؤرخ) والمشاكل التى يبحث فيها لإيجاد حل لها ، فهذه كلها تتطلب نوعا من العقلية لا تتوفر لدى هؤلاء المؤرخين التقليديين . ولا يستنكف فوكوه من أن يصف تلك العقلية المطلوبة للبحث التاريخى- حسب المفهوم الذى يأخذ به هذه الكلمة – بأنها عقلية (ملتوية) مثل عقليته هو نفسه ، حتى تستطيع أن تلتفت إلى الموضوعات (الملتوية) التى يهتم هو بها ويعالجها فى كتاباته (مثل الجنون والعيادة والسجن وما إليها) ، وهى عقلية لا تتوفر لدى هذه الزمرة من المؤرخين [١٨] .

وليس التاريخ – بهذا المعنى – مجرد شكل من أشكال "المعرفة" ، وإنما هو أيضا ، وفى الوقت ذاته ، أحد أشكال "القوة" . فهو أداة للتحكم والضبط ، ووسيلة لصياغة الماضى فى شكل "معرفة" تاريخية . وإذا كان رانكه Ranke رأى التاريخ على أنه عملية خلق الماضى من جديد أو إعادة لتركيبه ، فالواقع أن المؤرخ يلوّن

"صفحة الماضى" بألوان الحاضر ، مستخدما فى ذلك مجموعة غريبة من الأحداث والوقائع والقصص والحكايات والإحصائيات (بوستر ، صفحة ٧٦) فهو يفسر الحاضر بالماضى زاعما أنه يكشف عن حقيقة الماضى والحاضر على السواء ، وأن الذى يدفعه إلى البحث هو قوة الحقيقة وطلب المعرفة . ولا يعطى فوكوه أهمية كبيرة لمسألة إذا ما كان المؤرخ يصدر فى كتابته عن موقف موضوعى بحت أو أنه يدافع عن قضية أيديولوچية معينة ، وإنما الذى شغل بال فوكوه ما يزعمه بعضهم من أن لديهم حقيقة معينة ومحددة عن الماضى وأنهم حين يكتبون فإنهم إنما يمثلون تلك الحقيقة . فهو يؤكد أن الكتابة التاريخية هى عمل أو ممارسة لها آثارها ونتائجها ، وأن هذه النتائج تميل إلى أن تمحو اختلاف الماضى وأن تبرز رواية معينة بالذات عن الماضى . *كما أن ممارسة "خطاب الماضى" من شأنه أن يجعل المؤرخ يحتل مكانة متميزة باعتباره هو الشخص الذى يعرف الماضى وأنه نتيجة لذلك يتمتع بشئ من "القوة" ويصبح بالتالى مفكرا له القدرة على الهيمنة على الماضى ورعايته وتطويره والتحكم فيه* (١٩) .

وليس ثمة ما يدعو إلى الدخول فى تفاصيل أكثر من ذلك ، ويكفى أن نقول إن موقف فوكوه يختلف اختلافا كبيرا عن الموقف الذى يعتنقه معظم المؤرخين المعاصرين الذين ينظرون إلى التاريخ على أنه عملية متصلة وأنه (يتدفق) باستمرار وينساب بغير توقف فى مجرى محدد ، وأن وظيفة المؤرخ الأساسية هى تحديد ذلك التدفق أو الانسياب وتتبع اتجاهه لمعرفة إذا ما كان يتجه نحو الحرية مثلا أو نحو الرأسمالية أو نحو تكوين الدولة القومية وما إلى ذلك . وفوكوه يعارض - كما سبق أن ذكرنا - هذا الموقف ويرى أن ذلك التدفق تعترضه بعض الانقطاعات الحادة التى تفصل المراحل التاريخية الكبرى إحداها عن الأخرى بحيث يمثل كل انقطاع منها قيام عصر جديد يتولى بنفسه خلق وابتكار الإطار العقلى الخاص به . والذى يعبر عن نظرته إلى العالم . وتتم هذه العملية بطريقة لا شعورية ،

ويطلق فوكوه على ذلك الإطار كلمة إپستيمه épistémé ، وهو مصطلح مستمد من كلمة يونانية تشير إلى العلم والمعرفة ، ولذا فقد يمكن ترجمتها بعبارة (إطار المعرفة) ، ويعرف فوكوه الكلمة فى كتابه *"أركيولوچيا المعرفة"* بقوله : "إننا نعنى من كلمة ابستيمه ... مجموع العلاقات التى تربط وتوحد فى فترة معينة العمليات والممارسات الاستدلالية التى تؤدى إلى قيام الأشكال الإپستمولوچية والعلوم وربما أيضا الأنساق الصورية . فالإپستيمه ليست شكلا من أشكال المعرفة أو نوعا من العقلانية التى نستطيع عن طريق تخطيها وتجاوزها للحدود الفاصلة بين معظم العلوم أن نكشف عن الوحدة التى تسود أحد الموضوعات أو إحدى الفترات مثلا وإنما هى مجموع العلاقات التى يمكن اكتشافها بين العلوم فى فترة معينة بالذات حين نقوم بتحليلها على مستوى الاطرادات الاستدلالية [٢٠] . ولكن لابد من أن نأخذ فى الاعتبار مع ذلك أن الإطار المعرفى (أو ابستيمه) لعصر من العصور لا يمكن أن يكون معروفا للذين يعملون تحت راية ذلك العصر أو فى رعايته وحمايته – حسب تعبيره . ويلاحظ فوكوه أننا نحن الآن نعيش فى نهاية إحدى تلك الصيغ أو التشكيلات المعرفية وعلى مشارف عصر آخر . وبذلك فنحن نقف فى تلك الفجوة التى تفصل بين إطارين معرفيين أحدهما يحتضر والآخر لم يولد بعد . ولقد كان الشعراء والفنانون (المجانين) الذى عاشوا خلال المائة والخمسين سنة الأخيرة هم رسل ذلك الإطار المعرفى (ابستيمه) الذى يحملون رسالته وينطقون بلسانه [٢١] .

(٢)

يحدد فوكوه ثلاثة (انقطاعات) أساسية فى تاريخ الفكر الأوربى ، ويتميز كل فترة منها بإطار معرفى متميز . وقد حدث *الانقطاع الأول* فى أواسط القرن السابع عشر وأدى إلى القضاء على الاتجاه الذى كان سائدا من قبل والذى كان

يميل بوجه خاص إلى تأكيد وإبراز أوجه التشابه بين مختلف الأشياء في المجتمع، ثم التحول بعد ذلك في "عصر العقل" إلى الاهتمام بتعرف أوجه الاختلاف والتفاوت بين الأشياء وهو الاتجاه الذى سيطر على تفكير القرن الثامن عشر بوجه عام . ثم جاء *الانقطاع الثانى* بعد الثورة الفرنسية بقليل ، ويتمثل فى ظهور فكرة التقدم التطورى فى المجالين الاجتماعى والعلمى على السواء . وتعد هذه الفكرة بمثابة الإطار المعرفى المميز لهذا العصر الحديث . أما *الانقطاع الثالث* فى مجرى التاريخ الأوربى فيتمثل فى المرحلة الراهنة التى يمر بها العالم الآن . (انظر مقالنا عن فوكوه بمجلة *العربى* ، وقد سبقت الإشارة إليه) .

وقد عرض فوكوه لمشكلة الاستمرار والتحولات فى أنساق الفكر الأوربى منذ عصر النهضة حتى الآن فى أكثر من كتاب من كتبه ولكنه عكف بوجه خاص على دراسة هذا الموضوع فى كتابه " *الكلمات والأشياء* " . وقد ركز فوكوه فى ذلك على ثلاثة مجالات مهمة تتعلق *بالكائنات العضوية الحية واللغة والثروة* وعلاقة كل منها بفلسفة كل عصر من العصور الثلاثة التى ميز بينها ، وهى *عصر النهضة* ، *والعصر الكلاسيكى* ثم *العصر الحديث*، وامتدادات هذه المجالات إلى العلوم الإنسانية التى ظهرت فى القرن التاسع عشر . ففى ذلك القرن بوجه خاص سادت ثلاثة تصورات أو مفاهيم رئيسية هى *مفهوم الحياة ومفهوم اللغة ومفهوم العمل* ، وهى المفاهيم التى تؤلف بدورها – وعلى الترتيب – *علوم البيولوچيا واللغويات والاقتصاد* . والواقع أن هذه المفاهيم الثلاثة تؤلف ، بل وتلخص القرن التاسع عشر بأسره . وعلى الرغم من كل ما كتبه حول هذا الموضوع فإنه لم يقدم لنا أى تحديد دقيق واضح المعالم أو تفسير مقنع عن الطريقة التى تمت بها هذه التوقفات أو الانقطاعات أو أسباب حدوثها [٢٢] . ولكن المهم هو أن هذه العلوم الثلاثة تعالج موضوعات لا تكاد تتطابق – فى نظره – مع العلوم المقابلة التى كانت تسود فى

عصر ما قبل الثورة ، وهى *التاريخ الطبيعى وعلم النحو العام ونظرية الثروة* ، كما أن هذه المجالات الثلاثة ليس لها بدورها ما يقابلها فى عصر النهضة . وعدم وجود هذا المقابل أو النظير لايرجع إلى ظهور الاكتشافات الجديدة بقدر مايرجع إلى ظهور "موضوعات" جديدة للفكر تحتاج إلى فحص وتحليل لمعرفة مدى صدقها أو زيفها . ولذا فإن هناك من يرى أن كتاب " *الكلمات و الأشياء*" : – أو *نظام الأشياء* – يدور كله حول نقطة أساسية هى تبيين كيف يمكن لأحد أنواع المعرفة "العميقة" أن يتحول إلى نوع آخر ، ونتائج ذلك التحول [٢٣] .

والكتاب بعد هذا كله ليس مجرد شكل من أشكال "الأداء التاريخى" ، إنما هو أيضا تعبير عن موقف معارض أو متشكك على الأقل فى العلوم الإنسانية التى تضم – إلى جانب العلم الاجتماعى – عددا من التخصصات الأخرى مثل التحليل النفسى والإثنوجرافيا وبعض أشكال التحليل الأدبى وكذلك بعض الأفكار الماركسية [٢٤] . فهو ينكر أن يكون للعلوم الإنسانية موضوع حقيقى يمكن الكلام عنه . ويذهب إلى حد القول إن الإنسان فى سبيله إلى "الاختفاء" وأن "الخطــاب" discours هو الذى يطفو على السطح ، ويقصد بذلك "الخطاب الخالص" أو الخطاب البحت "بدون الشخص الذى "يعرف" أو الذى "ينطق ويتكلم" .

وهذه نقطة مهمة تذكرنا بما قاله بارت على ما أشرنا من قبل .، ولكن هذه أمور تبعدنا عما نحن فيه هنا وهو أن نظرة فوكوه إلى "التاريخ" تختلف اختلافاً جذريا عن نظرة المؤرخين الأكاديميين المعاصرين له ، وقد دفعه ذلك إلى أن يستخدم كلمة (أركيولوچيا) فى مؤلفاته التى يتناول فيها تاريخ بعض النظم . وقد أصبحت هذه الكلمة تؤلف أحد المفاهيم الأساسية فى تفكيره وكتاباته بحيث تظهر كما ذكرنا فى العناوين الفرعية لعدد من كتبه . واذا كان علماء التاريخ يهتمون بدراسة الأحداث فى تتابعها "الأفقى" فإن منهجه الاركيولوچى يهتم بدراسة

الإنسان والنظم دراسة "رأسية" عميقة تتجاوز معالجة المؤرخين لتاريخ الأفكار بوجه خاص – من منطلق فكرة الاستمرار والعلّية والغائية التى تنبع من العقلانية الحديثة [٢٥] فالنشاط العقلى فى أى فترة من الفترات ، أو فى أى عصر من العصور يخضع لقوانين "شفرة معرفية" معينة تؤلف أساسا مشتركا بين كل مظاهر هذا النشاط وألوانه . وهذا الأساس المشترك هو مايسميه فوكوه بالمستوى الأركيولوچى ، أو النسق الأركيولوچى ، وهو يتألف من كل "قواعد البنية التى تحدد شروط إمكان كل مايمكن قوله ضمن أى خطاب" معين فى تلك الفترة الزمنية المعينة . وهذا المنهج الأركيولوچى هو الذى يميز تحليل فوكوه من تحليل المشتغلين بتاريخ العلم . وكما يقول فوكوه فإن "تاريخ العلم يتتبع تقدم اكتشاف صياغة وتكوين المشكلات وتلاطم الآراء "كما أنه يحلل النظريات المتصلة بتلك المشكلات ويصف عمليات وحصيلة الإدراك العلمى" ، مثل المؤثرات والفلسفات التى تتدخل فى العمليات العلمية وبعض العقبات والمعوقات التى قد تظهر فجاة على غير انتظار وبدون توقع . ويطلق فوكوه على هذه العوامل المعوقة لسير العلم وتقدمه "لاشعور العلم ، وهو يمثل الجانب السلبى فى العلم" . ومن هنا يحدد فوكوه هدفه بأنه هو الكشف عن "اللاشعور الإيجابى" للمعرفة ، وهو مستوى يؤلف جانبا من الخطاب العلمى . وعلى هذا الأساس يرى فوكوه أن الشئ المشترك بين التاريخ الطبيعى والاقتصاد وقواعد النحو فى الفترة الكلاسيكية مثلا لم يكن متمثلا وحاضرا فى وعى العالم وإدراكه ، ومع ذلك فإن علماء التاريخ الطبيعى وعلماء الاقتصاد وعلماء النحو استخدموا القوانين ذاتها لتحديد موضوعات تخصصاتهم وتكوين مفاهيمهم وتصوراتهم وبناء نظرياتهم [٢٦] .

ولكى نوضح مايقصده فوكوه نشير إلى مايذكره فى كتابه *"الكلمات والأشياء"* عن التاريخ الطبيعى كمثال .

فالتفسيرات المختلفة للفترة الكلاسيكية كما تظهر فى كتابات المتخصصين فى تاريخ العلوم بل وأيضا فى تاريخ الأفكار هى فى آخر الأمر تفسيرات نابعة من النظرة "الأفقية" للتطور العلمى ، وهى نظرة تختلف كل الاختلاف عن نظرة فوكوه "الرأسية" والتى يسميها بالتحليل الأركيولوچى (الرأسى) . وفوكوه فى ذلك لم يكن ينظر إلى "التاريخ الطبيعى" فى القرن الثامن عشر على أنه نسق متجانس فى ذاته أو مترابط مع بقية التخصصات الأخرى المعاصرة له ، وإنما كان يأخذه على أنه مجموعة متنافرة من الأفكار والتصورات التى كان يتعين عليها أن تدلل على فائدتها (أو عدم فائدتها) بالنسبة لإحراز التقدم نحو علم الأحياء أو البيولوچيا التى هى "علم بالمعنى الدقيق للكلمة" (٢٧) . والشئ نفسه يصدق على علم الثروة وعلى علم النحو كما كان يُنظر إليهما فى القرن الثامن عشر وظهور علم الاقتصاد السياسى واللغويات بعد ذلك (٢٨) .

(٣)

الوحدة التحليلية الأولية عند فوكوه هى "الخطاب" "discours" .

والخطاب – حسب تعبيره – هو "نسق إمكان الوصول إلى المعرفة"

فكلمة "خطاب" تجمع تحتها إذن كل أشكال الحياة الثقافية وقطاعاتها ، بما فى ذلك جهوده الخاصة هو نفسه لإخضاع تلك الحياة الثقافية للنقد . ومن هنا يمكن اعتبار كتاباته وأعماله "خطابا عن الخطابات" المختلفة كما يقول هو أيضا فى *"أركيولوچيا المعرفة"* . وهذا معناه أننا لكى نفهم هذه الأعمال فإنه يتعين علينا أن نحللها من هذا المنطلق ، أى على أنها (خطاب) . ويستمد خطاب فوكوه "سلطته" ووزنه وقوته فى المحل الأول من أسلوبه الاستدلالى الاستطرادى الذى يعتمد على المجاز والتشبيه أكثر مما يستمدها من الشواهد والبيانات الواقعية أو

من قوة الحجة والقدرة على البرهنة والإقناع [٢٩]. وقد اتخذ فوكوه من هذا "المجاز" نموذجا "للنظرة إلى العالم" يوجه منه كل انتقاداته للنزعة الإنسانية humanism وللعلم والعقل ولمعظم النظم والمؤسسات السائدة فى الثقافة الغربية منذ عصر النهضة . (هايدن وايت ، صفحة ٨٢) .

ولقد لجأ فوكوه إلى مفهوم "الخطاب" لكى يخرج من نطاق البنائية كما يفهمها ليفى ستروس ، ويتجنب الالتجاء إلى الوحدات التقليدية المستخدمة فى التفسير والتأويل مثل النص texte والأعمال الكاملة oeuvre والنوع الأدبى genre وما إليها ، ولكى يتخلص أيضا من الاستعانه ببعض الأفكار والتصورات المسلَّم بها فى العلم مثل النظريات والنماذج وبرامج البحث وغيرها . فأسلوب فوكوه أو طريقته تقوم فى أساسها على إثارة التساؤلات حول القواعد التى تُبنى عليها الأحكام . فهو يتساءل مثلا عن نوع القواعد التى أدت إلى إطلاق حكم معين بالذات ، أو إلى تكوين نموذج أو نسق تصنيفى معين ، كما قد يهتم بالبحث عن القواعد التى تؤدى فى بعض الأحيان إلى تغيير موضوع الخطاب ، كما هو الشأن مثلا حين نعتبر الميل إلى القتل انحلالا أخلاقيا أو مرضا سيكولوچيا ، بل إنه قد يتساءل عن نوع القواعد التى تسمح لنا بأن نصف فئة معينة من الناس بأنهم (مؤلفون) وهكذا . وأيا ما يكون من شأن وطبيعة القواعد التى يمكن الوصول إليها فى مثل هذه التساؤلات فإن ما تعالجه فى الحقيقة هو "تكوين استدلالى" أو "خطاب" . ولكن هذه القواعد ليست من نوع القواعد التى يتبعها الأفراد عن وعى وإدراك وإنما هى بالأحرى قواعد تحدد الشروط الضرورية لتكوين الأحكام ، وهى شروط تتجاوز إدراك الفرد العادى إلى حد كبير [٣٠] .

ولكى نقرب إلى الأذهان ما يقصده فوكوه بذلك كله نستشهد بمثالٍ من كتابه *"الكلمات والأشياء" أو "نظام الأشياء"* ؛ وهو مثال يتعلق بأنساق التصنيف .

ففى بداية "تصدير الكتاب" يقتبس فوكوه فقرة من الكاتب الأرچنتينى Borges الذى يزعم أنه نقلها بدوره من إحدى الموسوعات الصينية وتدور حول تصنيف الحيوانات . فالموسوعة تصنِّف الحيوانات إلى الفئات التالية : أ - حيوانات . ب - حيوانات محنطة . جـ - مستأنسة . د - خنازير رضيعة . هـ - حيوانات أسطورية شبه آدمية . و - حيوانات خرافية . ز - كلاب ضالة . ح - حيوانات تدخل ضمن التصنيف الراهن . ط - حيوانات مسعورة . ى - حيوانات لا تعد ولا تحصى . ك - حيوانات تُرسم باستخدام فرشاة وَبَر الجمل الناعم . ل - غير ذلك . م - حيوانات كسرت إبريق الماء . ن - حيوانات تبدو من بعيد كأنها ذباب .

ويلاحظ فوكوه هنا أن هذا التصنيف الغريب يكشف عن عجز الغرب عن التفكير بمثل هذه الطريقة وأنه بذلك دليل على "مدى قصور نسق التفكير السائد عندنا نحن" [٣١] . فهناك على ما يقول فيلب مارك *(المرجع السابق ذكره)* عدد كبير من أنساق تصنيف الحيوانات ظهرت خلال التاريخ ، وكل نسق من هذه الأنساق يستمد أصوله من تصور مختلف للنظام الطبيعى للعالم . ولكننا نميل رغم ذلك إلى افتراض أن التصنيفات السابقة تصنيفات فاشله لأنها متأثرة بأشكال التفكير الدينى أو التفكير البدائى ، وأن التصنيف السائد فى الغرب هو التصنيف الوحيد الذى يخلو من كل العيوب والنقائص . وهذا بالضبط هو ما يرفضة فوكوه ولا يسمح به . فالحقيقة فى نظره هى بكل بساطة نتيجة لقواعد خطاب معين بالذات ، وليس باستطاعتنا أن نزعم أن الأنساق التصنيفية السائدة عندنا (أى فى الغرب) تعكس ملامح معينة دائمة وثابتة للعالم الطبيعى . كما أنه ليس ثمة مجال لأن نصف أى تصنيف أو أى خطاب معين بالصدق المطلق أو الزيف التام . فالعلاقة بين الكلمات والأشياء هى دائما علاقة جزئية تمتد جذورها فى القواعد والالتزامات

الاستدلالية التى يصعب تبريرها على أسس عقلانية . والملاحظ على أى حال أن الخطاب فى الكتابات المبكرة كان يبدو فى كثير من الأحيان كما لو كان "بناء للفكر" يتمتع بدرجة عالية من التجريد ولا يكاد يتأثر بالعناصر غير الاستدلالية non-discursive كالأحداث والنظم الاجتماعية والسياسية والعمليات والممارسات الاقتصادية . أما فى كتاباته المتأخرة فإنه كان يميل إلى إبراز الدور التكوينى والتأسيسى الذى تلعبه القوة فى المعرفة . وهذا يؤكد ما سبق أن ذكرناه من تأثر أعماله الأولى بكتابات البنائيين أو على الأصح كتابات ليفى ستروس .

***

ولقد سبق أن ذكرنا أنه ليس للعلوم الإنسانية فى رأى فوكوه موضوع حقيقى يمكن الكلام عنه . وإن كان فوكوه يذكر فى الوقت ذاته أن الإنسان فى سبيله إلى الاختفاء ، وأن الخطاب هو الذى يعلو ويطفو على السطح ، وأنه يقصد بذلك "الخطاب البحت" أو "الخطاب الخالص" بدون الشخص الذى يعرف وينطق بالكلمات . وأن هذه نقطة هامة تذكّرنا بما سبق أن قاله رولان بارت . فنوع العبارات التى يمكن التفوه بها فى زمن معين ومكان معين لا تتحدد بفعل الرغبات الواعية المدركة للشخص المتكلم ، كما أن إمكانية صدق أو زيف الخطاب تكمن فى رغبة الشخص فى التواصل والتوصيل . فالخطاب يمكن تحليله إذن ليس من حيث القائل أو موضوع القول ولكن من حيث الشروط التى تعطى لذلك الخطاب قيمة محددة عن الحقيقة . وتكمن هذه الشروط فى "المعرفة العميقة" عبر الزمن . ومن شأن هذه النظرة أن تبعد الخطاب تماما عن الظروف المادية التى ساعدت على صدق القول . ويلاحظ بعض دارسى أعمال فوكوه أن تمسك فوكوه بالكلمات

الذى يصل إلى حد الهوس لم يكن يستند إلى أرض صلبة ولذلك لم يصمد طويلا واضطر فوكوه إلى الرجوع إلى الظروف المادية التى تلابس النطق والتفوه بالكلمات ، وإن ظل على تمسكه بعدم العودة إلى الفرد المتكلم أو الفرد المؤلف ، واتجه بدلاً من ذلك إلى الاهتمامات التى تخدمها تلك الكلمات المنطوقة أو المكتوبة . ومن هنا جاء موقفه من اعتبار علوم الإنسان علوما "غير شرعية" (٣٢) .

ولقد عمل فوكوه على أن يمد المشروع الذى عبر عنه فى كتاب *"الكلمات والأشياء"* إلى كثير من المجالات المختلفة على ما سنرى . وكتاب *"الكلمات والأشياء"* - أو *"نظام الأشياء"* حسب الترجمة الإنجليزية - يتنبا بقيام عهد سيكون فيه الخطاب "المدرك لذاته" ليس عن "الإنسان" أو عن "الذات" التى تفكر ، ولكن عن الخطاب نفسه . وجانب كبير من هذا المشروع لايزال قائما فيما يسميه فوكوه بالسلسلة الجنيالوجية genéalogie ، وهى كلمة يقصد بها أحد أشكال التاريخ الذى يمكن أن يدلنا على تكوين أنواع المعرفة والخطاب ومجالات الموضوعات المختلفة دون أن يضطر إلى الإشارة إلى الشخص أو الذات الذى قد يكون "متعاليا" أو "متجاوزا" لمجال الأحداث خلال التاريخ .

والواقع أن اهتمام فوكوه بعلاقات القوة يفوق بكثير اهتمامه بعلاقات المعنى . فالذى يوجد فى الخطاب - بل وفى أى شئ آخر - هو دائما *"الرغبة فى القوة"* . ولقد سبق لفوكوه أن ناقش مسألة العلاقة بين *"الدال" و"المدلول"* ، وهى المسألة التى شغلت بال كل المفكرين البنائيين . بحيث إنه فى كتابه عن *"مولد العيادة La naissance de la clinique"* الذى ظهر عام ١٩٦٣ كان يتساءل عما إذا كان يجب معالجة كل الأشياء التى تقال والتى تصدر عن الآخرين وفى كل الأماكن الأخرى من حيث مطابقتها فقط لمسألة العلاقة بين الدال والمدلول وذلك باعتبارها سلسلة من الموضوعات التى توجد بشكل أو بآخر - وبطريقة ضمنية -

فى كلام الآخرين ، وانتهى إلى أنه إذا كانت "حقائق" الخطاب تعالج ليس على أنها "عناصر" أو "وحدات" مستقلة لها معان ودلالات متعددة ، وإنما على أنها "أحداث" و"أجزاء وظيفية" تتقارب بعضها من بعض باطراد لكى تؤلف "نسقا" واحدا متماسكا ، فإن "معنى الكلام" سوف يمكن تحديده فى الوقت ذاته ولكن بالرجوع إلى الاختلاف الذى يُفرض على الأحكام أو العبارات الواقعية أو الممكنة التى قد تكون معاصرة له ، أو التى قد تعارضه فى سلسلة التتابع الزمنى [٣٣] .

والشئ الذى لاحظه فوكوه فى دراسته لكل أنواع الخطاب هو وجود نوع من الصراع بين الجماعات أو الفئات التى تدعى لنفسها حق الخطاب وتلك التى كانت محرومة من ممارسة ذلك الحق أى التى تحرم من حق خطابها هى ذاتها . وهذا الصراع واضح ليس فقط فى كتابه عن "*تاريخ الجنون فى العصر الكلاسيكى*" بل وأيضا فى كتاب "*الترويض والعقاب*" و كتاب "*تاريخ الجنس*" . ففى هذين الكتابين بالذات اتخذ فوكوه موقفا أكثر تعاطفا مع "ضحايا" ذلك الخطاب عن القوة وضد "سلطة" الذين يمارسون قوة "العزل" تحت ستار خدمة الحقيقة [٣٤] .

والواقع أن هناك عددا من المصطلحات التى تتردد فى كتابات فوكوه كلها والتى يشير وجودها إلى إمكان قيام (*تاريخ منهجى*) مطرد للخطاب . ومن هذه المصطلحات "أحداث" و"أجزاء وظيفية" و"نسق" وما إليها . فكأن المبادئ المنظمة لتحليل الخطاب هى أفكار ومفهومات الحدث والتسلسل أو التتابع والاطراد والشروط الممكنة للوجود ، كما أن (نظام الأشياء) يرتبط بالضرورة بنظام معين من (الكلمات) ويخضع *لنوعين من القيود أو الضوابط .. النوع الأول* يتمثل فى "*الكبح الخارجى*" المتمثل فى القيود والتعبيرات التى تحكم التعبير عن الرغبة فى القوة أو ممارستها ، بينما *النوع الثانى هو ضوابط داخلية* تتألف من بعض قواعد

التصنيف والترتيب التى تؤدى إلى إخفاء معالم طبيعة الخطاب الحقيقية من حيث هو نوع من حرية الاختيار(٣٥) .

وفى ضوء هذين المبدأين الأساسيين ، ونعنى بهما النظرة إلى التاريخ باعتباره سلسلة من الانقطاعات ، وأن الخطاب هو فى نهاية الأمر تعبير عن الرغبة فى القوة وأن المعرفة قوة على هذا الأساس ، يمكن فهم أعمال فوكوه كلها .

(٤)

يتمثل هذان المبدآن بأوضح صورة فى *خطاب الجنون* كما كان عليه الحال فى الغرب منذ أواخر العصور الوسطى حتى عصرنا الحالى . وقد عالج فوكوه الموضوع فى كتابه عن "تاريخ الجنون فى العصر الكلاسيكى الذى ظهر عام ١٩٦٢ تحت عنوان *Folie et déraision: Histoire de la folie à l'âge classique* *1963* والذى ترجم إلى الإنجليزية تحت عنوان *"الجنون والحضارة"* *"Madness and Civilization"* وسوف تكون معظم إشاراتنا هنا إلى هذه الترجمة الإنجليزية .

ويبدو أن نقطة الانطلاق فى هذا الكتاب – وإن لم يذكر فوكوه ذلك صراحة – هى الاعتقاد السائد عن وجود شئ خالص اسمه الجنون فى ذاته ، وأن ذلك الجنون قد يكون خيرا فى ذاته وإن كنا لا نستطيع الاستدلال على ذلك من الأفكار والمفاهيم المتداولة . وأن مؤسساتنا هى التى تبتكر وتوجِد الظواهرالتى فى ضوئها وبالإشارة إليها يمكن أن نرى الجنون ، وأن تجربتنا عن الجنون والمجانين هى مجرد ظاهرة تتأثر بأفكارنا وتاريخنا ، وإن كان هناك إلى جانب ذلك

شئ فى ذاته يمكن أن نطلق عليه اسم *"الجنون"* . وعلى الجانب الآخر يعتبر العقل فى نظر فوكوه هو أيضا مجرد ظاهرة يتطلب وجودها وجود عكس لها أو مقابل لها حتى تستطيع أن تعرف نفسها إزاء ذلك المقابل . ومن المفارقات أن الترجمة الإنجليزية للكتاب لها عنوان فرعى هو *"تاريخ الجنون فى عصر العقل"*[٣٦] .

يذهب فوكوه فى هذا الكتاب إلى أن خطاب الجنون مرّ بأربعة أطوار :

أ - *الطور الأول* : يتمثل فى القرن السادس عشر وفيه نجد أن الجنون قد أزيح من وضعه القديم كعلامة على نوع من الحكمة أو القداسة أو حتى نوع من الحقيقة المقدسة وذلك على اعتبار أنه يختلف ويتميز تميزا واضحا عن الحكمة الإنسانية . وينعكس هذا بوضوح فى شخصية "الأبله الحكيم" كما يظهر فى نظرة التمجيد والإطراء التى كان الناس ينظرون بها إلى بعض حالات العته والبلاهة والخبل .

ب - ويمثل القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر - وهما ما يسميه فوكوه بالعصر الكلاسيكى - *الطور الثانى* وفيه يتم تقدير الجنون فى مقابل سلامة العقل ويعتبر نقيضا لها مثلما يعتبر العقل نقيضا للاعقل . وهذا الأسلوب فى رؤية العلاقة بين الجنون وسلامة العقل كان ينعكس فى معالجة الأشخاص الذين كانوا يعتبرون مجانين والذين لم يكن المجتمع يقنع بعزلهم على أساس الاختلاف عن السائد أو المعتاد أو المألوف ، ولكنهم كانوا يُحتجزون فى أماكن خاصة على هامش المجتمع ، مثل المستشفيات ، حيث كانوا يقيمون (كسجناء) ويعالجون مع المجرمين الذين انحرفوا عن معايير المجتمع ، ومع الشواذ الخطرين ومع المعدمين ومن إليهم .

جـ - فى القرن التاسع عشر ، الذى يمثل *الطور الثالث* ، تغيرت العلاقة بين الجنون وسلامة العقل مرة أخرى ، وانعكس ذلك فى عدد من الإصلاحات التى

استهدفت "تحرير المجنون" – أو الشخص المختل عقليا – من الارتباط بالمجرمين والمعدمين واعتباره (مريضا) أكثر منه شخصا (مختلفا) عن غيره من الناس الأكثر منه سلامة عقل ، مع اعتبار ذلك المرض متوحدًا مع إحدى مراحل تطور الكائن العضوى البشرى ، وبذلك يعتبر الجنون شكلا (متوقفا) أو (معطّلا) من الطفولة أو نوعا من النكوص والارتداد نحو الطفولة . فالشخص المجنون كان يعتبر على هذا الأساس متوحدا مع الإنسانية (السوّية) من ناحية عن طريق توحّده مع إحدى مراحل النمو الإنسانى مما يساعد على تعريفه بأنه يشبه تلك المرحلة ، ولكنه من الناحية الأخرى وفى الوقت ذاته كان يعتبر متمايزا ومختلفا عن تلك الإنسانية السوية من حيث كونه محتاجا إلى نوع من العلاج الذى كثيرا ما يكون (عقابيا) ، ولكنه كان فى كل الأحوال علاجاً طبيا يتم فى مصحات خاصة بهؤلاء المجانين .

د – ويأتى أخيرا *الطور الرابع* الذى يرتبط ويتزامن مع القرن العشرين ، وفيه تبلورت طريقة أخرى جديدة لتفسير العلاقة بين الجنون وسلامة العقل على أيدى فرويد ومدرسة التحليل النفسى . وفى هذا الطور يتضاءل التمييز مرة أخرى بين سلامة العقل وعدم سلامته ، كما يزداد الاهتمام بإبراز وتأكيد وجه الشبه بين الاثنين مع توسيع فكرة العُصاب neurosis كمصطلح وسيط بين هذين الطرفين المتباعدين . ولكن الملاحظ مع ذلك أنه إذا كان فرويد اهتم بالاستماع – ربما لأول مرة فى تاريخ الجنون – إلى المرضى عقليا على أمل العثور على العقل فى (اللاعقل) عندهم ، وعلى الاتساق والانتظام المنهجى المطرد فى ثنايا جنونهم كما أفلح فى تخليصهم من وجود (المصحة) ، فإنه لم يخلصهم تماما من (سلطة) الطبيب نفسه (٣٧) .

فانشغال فوكوه بالتعارض بين العقل والجنون يشغل إذن حيزا كبيرا من

كتابه *"الجنون والحضارة"*. وهذا *المحتوى الثقافى* عن العقل والجنون كما كان فى العصر الكلاسيكى . أو سلامة العقل وعدم سلامته فى عصرنا الحالى هو الذى يتغير بشكل جذرى من عصر لعصر . ويبدو أن فوكوه كان يعتقد - كما سبق أن ذكرنا - بوجود شئ مثل "الجنون الصرف" أو الجنون الخالص أو البحت كانت كل هذه العصور الثقافية تتلمس طريقها نحوه وتحاول فى الوقت ذاته إخفاءه والتعتيم عليه ، ولكنه لم يلبث أن نبذ هذه الفكرة تماما (٣٨) . كذلك فإن تحليل فوكوه لهذه الانقطاعات الثقافية ، كانت تظهر (مرصوصة) واحدة بعد الأخرى فى صف متصل عن "العزل" أو "الحجر" . ومع أن المعنى كان يختلف من طور لآخر إلا أن نوعا من أنواع (القوة) كان هو دائما العنصر المصاحب لكل هذه التصنيفات الثقافية . ففى الكتاب يظهر دائما ذلك التجاور البسيط للاستمرار والانقطاع من ناحية والقوة والخطاب من الناحية الأخرى ، وقد شغل موضوع تحديد دور القوة فى بعض النظم الاجتماعية والثقافية جانبا كبيرا من اهتمامه فى أعماله التالية بحيث اتجه اهتمامه أولاً إلى *الخطاب discours*، ثم بعد ذلك إلى *القوة Pouvoir* (٣٩) .

وعلى أى حال ، فإن فصل المجانين والمخبولين والمتخلفين عقليا عن غيرهم من (المنحرفين) والشواذ أو الجانحين أصبح من المشاكل العلمية التى شغلت بال الأطباء والمحامين والشرطة على السواء . وقد ظهر ذلك بوضوح فى قصة پيير ريڤيير التى يركز فوكوه فيها على السلطة الطبية والقانونية والإدارية والعلاقة بين المعرفة الطبية والقوة القانونية (٤٠) .

ولقد كان المجانين - كما سبق أن ذكرنا - يخضعون لكثير من التعذيب البدنى سواء بالضرب بالعصى أو قضبان الحديد أو بربطهم بالسلاسل وتعريضهم لهجمات الفئران وغير ذلك من أساليب التخويف والفزع الكفيلة بأن تدفع إلى أن

يفقد الإنسان عقله [٤١] . ثم هناك إلى جانب ذلك خضوع المجانين *لسلطة وسيطرة* الأطباء فى المستشفيات ، وهى سلطة أو قوة يستمدونها من العلم أو المعرفة .

وهذا يبين لنا كيف أن المعرفة تصبح قوة ، وكيف أن هناك تصورا جديدا عن (الكائنات البشرية) على أنهم موضوعات قابلة للمراقبة والترويض مما قد يفرض على المرء الشعور بضرورة الاهتمام بهم بل وعمل شئ ما نحوهم . وكان هذا الشعور وراء اهتمام فوكوه بحالة پيير ريڤيير ، وهى حالة استمد قصتها من أحد أعداد مجلة *Annales d'hygiéne publique et de médicine légale* *(حوليات الصحة العامة والطب الشرعى)* وفيها عرض لهذه الحالة التى حدثت عام ١٨٣٥. وقد ظهر كتاب فوكوه عن هذه الحالة عام ١٩٧٣ تحت عنوان : "*أنا پيير ريڤيير*، بعد *أن ذبحت أمى وأختى وأخى* *Moi, Piérre Riviére, ayant égorgé ma mére, ma soeur etmon Frére* – فهى جريمة قتل وحشية قام بها فلاح شاب فى فرنسا فى القرن التاسع عشر وتتبعّها فوكوه بالرجوع إلى الوثائق وكتب عنها ذلك الكتاب الذى عرضنا له فى مقالنا بمجلة *العربى* ، ولذلك نكتفى هنا بأن نذكر أنه لأول مرة يقف عدد كبير من الإخصائيين أمام المحكمة للإدلاء بآرائهم حول القاتل الذى يفترضون أنه مجنون . وقد لاحظ فوكوه أن كل (المقولات) التى حاولوا وضعه فيها كان من شأنها أن تحدد ما يمكن للمحكمة أن تفعله إزاءه . وهذا مثال بسيط تظهر فيه المعرفة على أنها قوة ، أى أنه مثال لقوة المعرفة . فالذى كان يهم ليست هى الحقائق الواقعية عن پيير ريڤيير بقدر ما كان هو إمكان التفكير فيه بتلك الطريقة وبتلك الأساليب المعينة التى قررت مصيره .

★★★

يهتم كتاب "*الجنون والحضارة*" منذ البداية بوصف عملية العزل أو الحجر

المفروض على مرضى الجذام فى عدد كبير من المعازل التى كانت تنتشر على أطراف المدن الأوربية فى العصور الوسطى . ومع أن المجذومين كانوا يقيمون فى تلك المعازل بعيدا عن سكان المدن ذاتها فإنهم لم يكونوا فى الوقت نفسه بعيدين تماما عن الملاحظة والمراقبة والمتابعة .. لقد كانوا يعيشون على "هامش الشعور" أى عند الأطراف ، ولكنهم لم يكونوا *وراء* هذه الأطراف تماما . وهذا وضع مزدوج فيه نوع من الثنائية أو الازدواجية من حيث المكان . وهذه الثنائية تقابل ثنائية النظرة إليهم ، إذ كانوا يُعتبرون أشرارا ومصدرا للخطر ولذا حل بهم عقاب الله وغضبه ولعنته ، ولكنهم فى الوقت ذاته كانوا – بفعل هذا المرض الجسمانى – أفضل شاهد على قدرة الله وقوته وعلى الواجب أو الالتزام الدينى عن الإحسان[٤٢] . ولكن فى أواخر العصور الوسطى أُخليت هذه المعازل ، أو المستعمرات – التى كانت تمثل الفصل الاجتماعى والرابطة الأخلاقية معاً فى أوربا لكى يحل محلها نزلاء جدد وفئات من أصول أخرى مختلفة . ومع ذلك تظل هذه الثنائية ، أو الازدواجية عن العزل الاجتماعى والتكامل الروحى ، أو عن النبذ المكانى والتكامل الثقافى – قائمة [٤٣] . وهذه فى الحقيقة هى النقطة الجوهرية التى تؤلف بناء *"الجنون والحضارة"* ، إذ نجد ما يماثل الموقف الثنائى أو المزدوج من المجذومين قائما بالنسبة للمجانين والبلهاء والمخبولين فى عصر النهضة حين كانت السفن مثلا تُبحر فى أنهار أوربا حاملةً المجانين على أمل أن يتم شفاؤهم واستردادهم عقولهم . كان المريض (سجينا) فوق سطح السفينة التى تتحرك فى بيئة (مفتوحة) إلى أبعد الحدود [٤٤] .

وعلى أى حال فإن العنوان الفرعى للكتاب – فى أصله الفرنسى وهو *"تاريخ الجنون فى العصر الكلاسيكى"* لا يخلو من بعض المفارقة التى قد تحمل شيئا من السخرية . فكلمة (تاريخ) توحى بنوع من الثقة والاعتداد المستمدين من النظام

والعلم بل ومن العقل ذاته . ومع ذلك فإن مشروع فوكوه يقلل من شأن هذا النظام ومن حكم العقل . كذلك الحال بالنسبة لاستخدام كلمة (جنون) التى تستخدم هنا من موقف العقل ، وهو لذلك لا يقدّم أى تعريف محدد وقاطع للكلمة كما يرفض - ضمنيا - أن ننظر إليها على أنها (حقيقة) ثابتة وغير متغيرة . فالجنون - فى المحل الأول - ليس حقيقة واقعية وإنما هو (حكم) ، حتى وإن أصبح ذلك الحكم حقيقة .. الجنون حكم يصدر من جزء من المخ الإنسانى على جزء آخر . أو من شخص على شخص آخر . وكما يقول پاسكال Pascal "إن كل إنسان مجنون بالضرورة ، بحيث إن عدم جنونه يرقى إلى أن يكون شكلا آخر من الجنون" . وهذه عبارة يستشهد بها فوكوه فى مقدمة الطبعة الأولى من الكتاب ويقول فى ذلك إننا لازلنا بحاجة إلى كتابة تاريخ هذا النوع الآخر من الجنون الذى يتولى الناس بواسطته - وباسم العقل المهيمن المسيطر - الحجر على جيرانهم ، والذى بواسطته أيضا يتواصل الناس ويتعرفون بعضهم على بعض مستخدمين تلك اللغة القاسية غير الرحيمة : *لغة اللاجنون* [٤٥] . كذلك يلاحظ فوكوه فى هذا الصدد أن الشئ المهم الذى له مغزى فى علاج المجانين والمختلين عقليا خلال السنوات الثلاثمائة الماضية لم يكن هو الزيادة الملحوظة فى النزعة العلمية . ولا هو انتشار الأساليب والاتجاهات الأكثر إنسانية ، وإنما المهم فى ذلك كله كان هو ازدياد الولاء والإخلاص للعقل . كذلك فإن لغة الطب النفسى التى هى (مونولوج) أو حديث من جانب واحد هى حديث العقل عن الجنون [٤٦] .

والمفارقة الأخرى فيما يتعلق بإمكانية قيام تاريخ للجنون هى ارتباط تلك الإمكانية ارتباطا وثيقا بضرورة الجنون وضرورة وجوده حتى يمكن الكتابة عنه لأن تجربة الجنون كشئ مجرد ودون أن يصبح الجنون موضوعا للمعرفة هى فى حد ذاتها مسألة غير ممكنة ولا يمكن تحقيقها ، بينما ملاحظة الجنون تعنى أو

تتطلب أن يضع المرء نفسه في صف العقل . وفوكوه يقول في ذلك إننا إذا فحصنا العقل بعناية فسوف نعثر على الجنون ، وهذا هو الاتجاه الذى يسير فيه والذى يجذبه إليه . وعلى ذلك فإنه عن طريق "النظر إلى الوراء" وتتبع الأفكار والنظم وإجراءات السلطات القضائية وسلطات الشرطة والمفهومات العلمية – كما فى قضية بيير ريڤيير– أمكن لفوكوه أن يحدد النقطة الأساسية فى مشروعه ، وهى "القرار" الذى يربط فى الحال العقل والجنون معا ويفصلهما فى الوقت ذاته أحدهما عن الآخر[٤٧] . وكانت مهمة فوكوه هى الكشف عن التبادل الدائم والمستمر وكذلك الأصل المشترك والمواجهة الأصلية التى تضفى كلها معنى على كل من الوحدة والتقابل بين العقل واللاعقل .

(٥)

وواضح من هذا أن تحرير المجانين والمخبولين والمختلين عقليا ومن إليهم يتطلب نوعاً من المعرفة التى تتحقق عن طريق وضعهم تحت مراقبة الأطباء وملاحظتهم . وقد أدى ذلك إلى ظهور بعض الأمور الجديدة المتعلقة بهؤلاء (المجانين) ، وبوجه أخص بعملية العزل والحجر ، وهى أمور تعرض لها فوكوه فى كتابه عن *"مولد العيادة"* الذى ظهر عام ١٩٦٣ . فالكتاب يهتم من بعض جوانبه على الأقل بظاهرة قيام فئة أو طبقة من الإخصائيين الذين تولوا أمر تكوين أنفسهم بأنفسهم ضمن شكل جديد من المعرفة . وقد أفلحت هذه الطبقة الجديدة – وهى طبقة الأطباء – فى أن تصوغ لنفسها *"لغة جديدة"* من الرموز والعلامات التى كانوا يستخدمونها فى كتابة تقاريرهم الطبية . وهذه *"اللغة"* هى – فى رأى فوكوه – البناء الأول والأخير للجنون لأنها تصوغ الجنون

فى شكل بنائى منظم ، وبذلك يمتزج بناء الجنون ببناء اللغة . ولذا اهتم فوكوه بدراسة العلاقة بين البنائين خلال فترات وحقبات معينة للمعرفة (٤٧) .

وواضح من هذا أيضا أن حبكة كتاب *"الجنون والحضارة"* حبكة قوية تكررت فى أعمال فوكوه الأخرى وكلها تحاول التدليل على قوة المعرفة وافتراض استخدام هذه القوة لتحقيق – أو حتى فرض – التلاؤم والاتفاق مع المعايير الاجتماعية . فلقد كانت هذه هى النقطة المحورية من خطاب فوكوه نفسه فى الكتب والأعمال التالية لكتاب *"الجنون والحضارة"*، ويستوى فى ذلك كتاب *"مولدالعيادة"* الذى هو خطاب عن المرض ، أو كتاب *"الترويض والعقاب"* الذى هو دراسة فى خطاب الجريمة ، أو كتابه عن *"تاريخ الجنس"* الذى هو خطاب فى إرادة اللذة والميول الجنسية(٤٨) . بل إن مشكلة القوة كانت هى أيضا الموضوع المركزى فى كتابه الذى يوصف عادة بأنه أكثر أعماله تأثيرا وهو كتاب *"الكلمات والأشياء"* أو *"نظام الأشياء"* الذى هو خطاب فى الإنسانية (٤٩) . لأنه يدور حول حُسن – أو سوء – استخدام *(سلطة)* العلوم الإنسانية ، ولذا يضع فوكوه لهذا الكتاب عنوانا فرعيا هو *"أركيولوجيا العلوم الإنسانية"* *Un Archaeologie des sciences humaines* وقد صدر الكتاب فى الأصل عام ١٩٦٦ على ما ذكرنا . وفى هذا الكتاب يحاول أن يدلل على أن العلوم والتخصصات وفروع العلم والمعرفة التى تعتبر موضوعها هو الإنسان من حيث هو كائن "اجتماعى" و "ثقافى" هى فروع وتخصصات ليست أكثر (علمية) من التصورات والأفكار عن الجسم " والتى كانت هى الأساس الذى قامت عليه كل الممارسات الطبية ابتداءً من القرن السادس عشر حتى وقتنا الحالى .

وقد وجدت دراسات فوكوه لاستراتيجيات القوة وفاعليتها فى مجال المرض ومجال الجنون صدى فى دراساته عن السجن والجنس . ذلك أن تتبع هذه

الاستراتيجيات منذ نهاية القرن الثامن عشر يبين أن القوة السياسية لم تعد مجرد أداة اتهام وتوقيع العقوبة ، كما أن المجتمعات الحديثة لم تعد – فى رأيه – مجتمعات قمع بل أصبحت أكثر ميلا إلى إعادة التوازن والضبط والعودة إلى الحياة العادية وإن كان هذا لا ينفى فى الوقت ذاته أن القوة يمكنها أن تفرض عقوبة الصمت كما تمارس أفعال الإبعاد والعزل . وهذه كلها أمور سبق له أن عالجها فى كتابه عن *"الجنون والحضارة"* وفى رفضه لطبيعة الكبح والكبت التى تتميز بها العقلانية الغربية وأساليب الطب النفسى وابتعادها عن الطريقة التى كان المجانين يعاملون بها سواء بالعزل أو الحجز فى معازل ومصحات أو حرمانهم من إمكانات (لغاتهم) هم أنفسهم (٥٠) . ولكنه فى أعماله التالية نظر إلى عملية الكبت فى سياقات أوسع وأشمل ، وذهب إلى أن الضبط لا ينحصر فقط فى وضع قيود على الأفعال غير المرغوبة وإنما يمتد إلى تشجيع وفرض الأفعال والسلوك المرغوب فيها . وبذلك لم تعد القوة مجرد قوة سلبية تمارس فاعليتها من خلال نسق من التحريمات والجزاءات ، وإنما أصبحت أداة إيجابية لها دور فى تغيير الناس والعالم الذى يعيشون فيه . فالقوة تؤكد ذاتها بطريقة إبداعية خلاقة كما أنها تؤدى إلى قيام مجالات جديدة للضبط والتحكم وأساليب وتقنيات للاستعباد من خلال بعض النظم أو المقولات مثل الجريمة والجنس (Leslie Hill, p,x) .

والأمثلة كثيرة فى أعمال فوكوه ، وكلها تشير إلى ذلك التحول فى نظم القوة السياسية ففى بدايات القرن التاسع عشر مثلا كانت التغييرات التى أدخلت على نظام السجن مؤشرا ودليلا على إعادة تنظيم أساليب القوة السياسية بطريقة معقدة . فبعد أن كانت الجريمة (تسجل) على جسم المجرم حيث كان يُدمغ الجسم بميسم الجريمة التى ارتكبها مما يكشف للناس دائما عن شخصية المجرم وطبيعة جريمته أصبح المجرمون والخارجون على القانون موضوعات لأنواع

جديدة من المعرفة والبحث التى تهدف إلى إصلاح نفوسهم بدلا من توقيع العقوبة الفيزيقية على أجسامهم . ومع أن السجن فشل فى تحقيق ذلك الهدف كما أخفق فى حصار الجريمة وحصرها فى فئة أو طبقة معينة من الجانحين اجتماعيا الذين يمكن تمييزهم بدقة عن بقية أفراد المجتمع ، فإن إنشاء السجون داخل المدن ذاتها كان بمثابة تحذير لكل من تراوده نفسه فى الخروج على معايير المجتمع ، وكانت النتيجة أن أصبح من غير المحتمل أن تأخذ الجريمة الطابع العام أو الجماعى ، كما أمكن تحقيق وتنفيذ نظام المراقبة الشديدة الدقيقة عن طريق استخدام (عملاء) ومخبرين ورقباء ومن إليهم وإن كان (اختراع) أو ابتكار هذا الوسيط الجديد للجريمة قد أدى على الجانب الآخر إلى قيام مجتمع بوليسى يستخدم الأساليب البوليسية على نطاق واسع وهكذا (loc.cit) .

ومن الواضح أنه فى أعماله الأخيرة كانت العلاقة بين القوة والمعرفة أصبحت علاقة هامة للغاية ، ولكنه يعترف فى الوقت ذاته أن القوة لم تكن تؤدى إلى إفساد أو تشويه الموضوعية المثالية للمعرفة ، كما أن المعرفة لا تعتبر مجرد أداة للتعبير عن القوة السياسية فحسب ، بل أن الاثنتين تقتضيان إحداهما الأخرى ، فالقوة ترتبط بالمعرفة ارتباطا جوهريا وتعتبر عنصرا أصيلا فى تكوينها وجوهرها كما أنهما ترتبطان ارتباطا قويا بالفرد الذى يعتبر أحد إبداعاتهما . فهما تتدخلان بشكل مباشر فى الجسم البشرى ذاته كما هو الحال بالنسبة لعلم الطب أو علم العقوبة ، وتعملان على الأجسام البشرية كما لو كانت مواد خاماً تقومان بتحويلها وتشكيلها لإقامة وتشييد علاقات جديدة من القوة ومجالات جديدة للمراقبة والملاحظة .

والقوة من هذا المنطلق أو من هذا المنظور ليست ملكا لأى طبقة اجتماعية معينة ، ولكنها قوة غير محددة يصعب ردها إلى أى جماعة اقتصادية محددة ،

كما أن السيطرة الواقعة من أى طبقة على غيرها من الطبقات فى المجتمع الغربى الحديث إنما تنشأ نتيجة لانتشار تقنيات القوة ولا يمكن أن تؤلف مفهوما صالحا للتحليل ، لأنها بانتشارها من خلال عدد كبير من أنواع الخطاب والمؤسسات لا يكون لها مركز واحد محدد وبالتالى يصعب ربطها أو توحدها مع أى جهاز واحد من أجهزة الدولة (٥١) .

★★★

وبالمثل فإنه منذ القرن السابع عشر وقعت سلسلة من التغيرات فى مجال الحياة الجنسية امتدت من ممارسة أساليب وطرق الاعتراف الدينى إلى ممارسة أساليب التدقيق العلمى التى تظهر بوضوح فى طرق وإجراءات العلاج النفسى ، وارتبط ذلك كله بالتحولات البطيئة فى دراسة لغز "حياتنا الجنسية" . فالظاهرة ، أو الطبيعة الجنسية Sexualité فى نظر فوكوه ليست حقيقة بيولوچية وإنما هى أحد اختراعات (المعرفة) وإحدى ثمار ونتاجات (القوة) .

ولقد كرس فوكوه لدراسة الطبيعة الجنسية كتابا ضخما يقع فى أربعة أجزاء صدر منها ثلاثة أجزاء فى حياته وظهر الجزء الرابع بعد موته بقليل . والكتاب يعتبر عملا بارزا ومتميزا ليس فقط بسبب حجمه وإنما أيضا لإحاطته الشاملة بالموضوع والمعلومات الهائلة التى يضمها والتى يستمدها من كل تاريخ الحضارة الغربية اعتبارا من العصر اليونانى حتى العصر الحديث . وقد اتبع فى الكتاب نفس المنهج ونفس المدخل اللذين اتبعهما فى أعماله السابقة عن الجنون والمرض والعقاب . ففى هذه الأعمال لم يكن فوكوه يقتنع بتحليل التغيرات وتفاعل المفاهيم بل كان يحلل النظم التى أعطت لتلك المفاهيم وجودها الملموس وأتاحت لها فرصة التعبير عن نفسها فى الواقع العملى ، كما أنه كان يعالج فى كل من تلك

الأعمال فكرة أو قضايا أو مؤسسة من الأفكار والنظم والمؤسسات التى أصبحت أمورا مألوفة ومقبولة وتؤخذ على علاتها فى الحضارة الغربية الحديثة مع تبيين كيف أصبحت هذه النظم أو الأفكار مقبولة ومشروعة . ولكنه فى أثناء عرضه وتحليله كان يهدم أو على الأقل يهوّن من شأنه كثير من الدعاوى والمسلمات المتعلقة بعقلانية الثقافة الغربية والمجتمع الغربى . وبذلك نجد مثلا أن كتاب "*الجنون والحضارة*" يبين كيف أنه فى (عصر العقل) وباسم (العقل) أيضا كان العزل والحجر يعتبران وسيلة أو طريقة وأسلوبا لمعالجة الأشخاص الذين يعتبرون غير متوافقين مع معايير السلوك (العقلانى) ، وأنه حين أُغلقت تلك المعازل أو (المصحات) حدث تقدم سريع فى فهم وعلاج المجانين ، ومع ذلك فلا يزال الأسلوبان قائمين حتى الآن دون تغيير يُذكر فى المجتمع الحديث . كذلك كان يحرص على تأكيد أنه لن يمكن فهم تصور المجتمع للجنون إلا إذا أخذنا فى الاعتبار الأفكار والتصورات السائدة عن النظام وعما هو مألوف ومعتاد أو معيارى فى المجتمع ، وبالتالى معرفة الإجراءات والجزاءات التى توقع على الانحراف ، بل والأفكار والمعتقدات الشائعة عن تأثير الطبيعة البشرية فى إصدار المجتمع حكمه على المجانين والجانحين ومن إليهم [٥٢].

وتتفق هذه الدراسة الضخمة عن الجنس مع تلك الأعمال السابقة فى حرصها على تبيين العلاقة والتفاعل بين القوة والمعرفة ، وهو أمر واضح فى العلاقة بين الناس فى بعض المواقف على الأقل حيث تتحدد ممارسة القوة فى كثير من الأحيان فى استغلال الأقوى للأضعف والأدنى مكانة ومنزلة . ولم يكتف فوكوه كما قلنا بفحص الوضع والتغيرات التى حدثت فى الحياة الجنسية خلال السنوات المائتين أو الثلاثمائة الأخيرة ، وإنما وسّع من نطاق الدراسة سواء فى البعد الزمانى حيث رجع إلى الممارسات الجنسية منذ العصر اليونانى ، أو فى مجال

الموضوعات التى عالجها بحيث شملت كل مايتعلق بما يمكن تسميته "تاريخ الإنسان الشَبِق" (٥٣) أو الإنسان الشهوانى . ولكن التاريخ لم يكن مجرد تاريخ الرغبات أو الشهوات ونوعها ، وإنما كان أيضا تاريخا للشخص (أو الذات) الذى هو أداة الرغبة وحامل الشهوة ، ولذا يتعرض الكتاب لتاريخ الأفكار والاتجاهات التى يحملها الشخص إزاء تلك الرغبة وإلى أى حد تعتبر الرغبة الجنسية طبيعية أو خطرة أو ضارة ، والتطورات والتغيرات التى طرأت على مفهوم الشخص باعتباره مركزاً لتلك الرغبات وما إلى ذلك ، فالدراسة هى إذن فى آخر الأمر دراسة حول النظرة إلى الطبيعة البشرية والحياة الطيبة وأهداف الكائنات البشرية (٥٤).

ومع اتساع النظرة والاهتمام بالاتجاهات الجنسية منذ عصور الحضارة اليونانية وفى المسيحية والمقارنة بينهما كان فوكوه يركز على *أربعة موضوعات أساسية* هى الاتجاهات نحو الجسد ، ونحو نظام الزواج ، ونحو العلاقة بالصبيان ونحو (وجود الحكمة) أو العلاقة بالحقيقة ، ويورد فى ذلك كثيرا جدا من المعلومات مع الرجوع إلى عدد كبير من المراجع والوثائق مما يجعل من الصعب تلخيص المعلومات والوقائع والحقائق والآراء التى يوردها فى الكتاب ، ولذا نكتفى هنا بالإشارة إلى بعض الأمور الهامة ذات الصلة الوثيقة بالعلاقة بين الرغبة والقوة والمعرفة ، وهى فى آخر الأمر المحور الأساسى الذى تدور حوله الدراسة كلها بأجزائها الأربعة .

والنقطة المحورية التى تدور حولها الدراسة هى العلاقة بين الرغبة والقوة والمعرفة وتطورها فى المجتمع الغربى منذ القرن السادس عشر وبالذات فى القرنين التاسع عشر والعشرين مع الاهتمام بتحليل خطاب الجنس والعلاقة بينه وبين تقنيات القوة . فالموضوع الأساسى إذن ليس هو الممارسات الجنسية ولا حتى

ما يدور حول الجنس من حكايات وأخبار و(فولكلور) ولكنه بالأحرى (الخطاب discours) الذى بمقتضاه تحل (فكرة) الظاهرة الجنسية Sexualité محل الجسم واللذة باعتبار هذه الظاهرة الجنسية قوة دافعة تكمن وراء كل مظاهر الحياة (٥٥) . وقدربط فوكوه بين خطاب الجنس وخطاب القوة الأكثر اتساعا لكى يبين كيف أن المعرفة بالجنس لم تكن ترتبط بالكبت ولا حتى بالقانون ولكن بالقوة أو السلطة ، خاصة وأن من أهم خصائص القوة أنها تعبر عن نفسها دائما بالإشارة أو بالنسبة إلى شئ آخر ، وأنها تكون أكثر فاعلية وأشد تأثيرا بل وأكثر تقبلا حين يتم جانب منها بطريقة خفية أو مستترة وهو ما يتحقق فى خطاب الجنس . والجنس على أية حال هو المجال الذى يمكن أن تتحقق فيه القوة بأجلى مظاهرها وأشدها تأثيرا لأن خطاب الجنس يجعل الجسم الإنسانى فى المتناول ، كما أنه من خلال الجسم الإنسانى يمكن التحكم فى الجماعة وفى النوع البشرى (عن طريق الإنجاب والتناسل مثلا) بل وفى الحياة ذاتها . وواضح من هذا أن فوكوه يرفض نظرية – أو أسطورة – الكبت التى تعتبر الكبت والكبح من أهم خصائص ومميزات المجتمع الغربى الحديث ويحاول أن يكشف عن إرادة القوة التى تكمن فى نفس فكرة (المعرفة) التى تزعم أنها تهدف إلى تحرير الإنسان من نتائج وتأثيرات ذلك الكبت (٥٦).

فالمجتمع الغربى كما يذهب إلى ذلك فوكوه – بعيد كل البعد عن أن يكون قائما على الكبت الجنسى ، بل وحتى فى العصر (الڤيكتورى) الذى يعرف بأنه "العصر الذهبى للكبت" حيث كان الجنس يخضع لكثير من القيود والقواعد والتجريمات – كان الواقع غير ذلك تماما . كذلك فإن المجتمع الحديث لم يسمح فقط بإباحة الحديث بحرية عن الجنس ودراسته وتصنيف أشكاله وبإقامة عديد من النظريات حول عملياته بشكل لن نجده فى أى ثقافة أخرى خلال التاريخ ، إلا أنه

فى الوقت ذاته اهتم بالتنوع والتباين فى الممارسات الجنسية وعمل على تطوير صور وأشكال التعبير عن الرغبة الجنسية وأساليب إشباعها ، وأعطى الجنس وظيفة (ميتافيزيقية) أكثر من أى ثقافة أخرى أيضا . أى أن الذى يميز المجتمع الغربى الحديث بالنسبة لغيره من المجتمعات فى هذا الصدد هو الاعتراف بأن تطوير صور وأشكال الحياة الجنسية و (الارتقاء) بها وتوجيهها هى أفضل وسيلة للتحكم فى المجتمع وترويض الناس وتحويل الأشخاص (المنحرفين) جنسيا إلى أشخاص نافعين وصالحين اجتماعيا ، أى لخدمة وتحقيق أغراض السلطة . ومع أن هذه النظرية كما يقول هايدن وايت (صفحة ١١٠) يمكن أن نجد أصولها فى بعض الأفكار التى كانت سائدة فى القرون الوسطى . فإنها وصلت إلى ذروتها فى القرن الثامن عشر حين تم إخضاع الجنس لبعض التحليلات الكمية كموضوع يهم الدولة ، وأصبح بذلك موضوعا سياسيا ، على اعتبار أن الممارسات الجنسية هى المفتاح لتنظيم السكان وبالتالى توزيع الثروة ، وبذلك أصبح أسلوب وطريقة استخدام الناس للجنس موضوعا يهم المجتمع كله .

وفى القرن التاسع عشر خضع "ضبط" الجنس أو التحكم فيه وتنظيمه لتأثير حركة سياسية وعلمية . ذلك أن المعيار للجنس السوى هو الزواج المونوجامى الطبيعى بين الجنسين ، وبذلك فإن أى شكل آخر من أشكال الممارسة الجنسية يعتبر ضد الطبيعة . وهذا المعيار - وليس الكبت - هو المسئول الأول فى نظر فوكوه عن ظهور الانحرافات الجنسية بأشكالها المختلفة [٥٧] . وأن الأشخاص الذين كانوا يمارسون هذه الأشكال غير الطبيعية كانوا يعتبرون بعيدين وأغرابا عن المجتمع ويعيشون على هامش الحياة الاجتماعية العادية ولكن فى الوقت ذاته يكتشف الأطباء والمعالجون النفسيون والوعاظ ورجال الدين والمعلمون والأخلاقيون بوجه عام أنهم يعيشون فى عائلات عادية وسليمة أو (سوية) وأنهم يمثلون بذلك

خطراً عليها وبالتالى على الجنس البشرى ككل . وأصبح الانحراف الجنسى يُنظر إليه على أنه شئ محتمل وجوده فى جسم الشخص الطبيعى وأنه يجب التحقق من ذلك ومعالجته وترويضه أو كبحه والتحذير منه عن طريق الفحص وعن طريق الاعتراف (التحليل النفسى مثلا كشكل من أشكال الاعتراف) . وأصبح هناك بالتالى ما يُعرف باسم "علم الجنس Scientia Sexualis الذى لم يكن يدرس شيئا غير الظاهرة الجنسية أو الطبيعة الجنسية Sexualité ذاتها ، وأنه يوجد وراء أو تحت هذه الطبيعة الجنسية "قوة" أو سلطة تجعل من الجنس سر الحياة بل وأيضا سر الشخص ذاته . والمهم هو أن فوكوه يحاول أن يبين أن نظرية الكبت لم تكن أداة للتحرر من سطوة الجنس بل كانت فى الواقع أداة لامتداد ونشر عمليات الترويض والقمع الاجتماعى على كل الأفراد وكل الجماعات .

ولكن إذا كانت المعاملة تعتبر هى الشكل أو الوحدة الإنسانية السوية أو العادية فإنها تعتبر فى الوقت ذاته " ميدان حرب" بين الرجل والمرأة وبين الصغار والكبار ، وبين الأولاد والوالدين ، ثم عن طريق الامتداد بين التلاميذ والمعلمين ، وبين الحكام والمحكومين وهكذا . وفى هذا الميدان فإن السلاح الذى يستخدم والفوز أو الانتصار الذى يتحقق يتألف من شئ واحد بعينه هو "الطبيعة الجنسية" ومن ناحية أخرى ، فإن "العلم" فى محاولته السيطرة على هذه المعركة والتحكم فيها يقوم بتطوير أربع استراتيجيات كبرى هى : تحويل جسم المرأة "الهستيرية" إلى موضوع طبى ، وتحويل الجنس لدى الطفل إلى موضوع تعليم ، وتحويل الذات المنحرفة" إلى ظاهرة نفسية مرضية ، ثم تحويل السلوك الإنجابى إلى موضوع للضبط الاجتماعى(٥٨) .

(٦)

فى دراسة فوكوه للتمييزات الفاصلة بين العقل واللاعقل وظهور فكرة (الجنون) كمرض فردى ثم تطور ونمو (علم العقل) تظهر بوادر مشكلة الشروط التاريخية التى تهيئ الفرصة لقيام العلوم الإنسانية وذلك على اعتبار أن كتاب *الجنون والحضارة* يعالج الممارسات الاجتماعية والمؤسساتية التى أدت إلى تكوين الظروف التاريخية المهنية لقيام علم النفس والطب النفسى . وقد تناول فوكوه هذا الموضوع نفسه فيما بعد فى كتاب "*الكلمات والأشياء*" الذى يعرض فيه لشروط إمكانية ظهور الإنسان كموضوع للمعرفة . بل إن هذه المسألة تشغل مكانا مركزيا فى الكتاب . ويظهر فى كتاب *الكلمات والأشياء* تأثر فوكوه بالبنائية حيث إن "*أركيولوچيا العلوم الإنسانية*" - وهذا هو العنوان الفرعى للكتاب - تهتم فقط بقواعد التنظيم والتكوين التى تميز *أنماط التفكير* ، ولذا فإننا لا نكاد نجد فيه سوى إشارات قليلة للعلاقات الاجتماعية أو المؤسساتية التى قد ترتبط بها أبنية معينة للمعرفة ، بينما يعطى أولوية واضحة لتحليل القواعد والعلاقات الخاصة بالخطاب وتكوينه (٥٩).

وبقول آخر فإن كتاب "*الكلمات والأشياء* يهدف إلى الكشف عن القوانين والاطرادات والقواعد التى تقوم عليها صياغة وتكوين أنساق الفكر فى العلوم الإنسانية التى ظهرت فى القرن التاسع عشر . ويشير الكتاب إلى الحقبات التاريخية الثلاث التى ارتبطت بتشكيل وصياغة التفكير وتعارضها بعضها ببعض . وهذه الحقبات الثلاث هى الحقبات نفسها التى ميز فوكوه بينها أولا فى كتابه عن *الجنون والحضارة* ، ثم بدرجة أقل فى دراسته عن (الطب) فى كتاب *مولد العيادة* . وهذه الحقبات الثلاث هى "عصر النهضة" و "العصر الكلاسيكى" ثم

"العصر الحديث .. وكل حقبة منها تختص بوجود بناء فكرى متميز يطلق فوكوه عليه اسم (إپستيمه) ، وهى كلمة تشير - كما سبق أن ذكرنا - إلى مجموع العلاقات التى توّحد فى أى فترة معينة الممارسات الخطابية والأنساق الصورية . فهى ليست صورة للمعرفة أو نمطا من أنماط العقلانية ، إنما هى مجموع العلاقات التى يمكن اكتشافها بالنسبة لفترة معينة بالذات بين العلوم حين نحللها على مستوى الاطرادات الخطابية أو المنطقية [٦٠].

فثمة إذن فترتان (أو لحظتان) هامتان من فترات أو نقط التحول والتغيير أو بالأحرى (الانقطاع) وعدم الاستمرار فى التصور (الأركيولوچى) للمعرفة عند فوكوه ، وهاتان النقطتان هما أواسط القرن السابع عشر (وبداية العصر الكلاسيكى) ثم بداية القرن التاسع عشر (وقيام وتقدم العصر الحديث) وبذلك فإن من الصعب أن نتصور أن الفكر الحديث قد تشكل بطريقة تدريجية عن طريق تطور وارتقاء أنماط وأشكال فكرية سابقة عليه ، لأن البحث الدقيق القائم على مقارنة نظم الفكر بعضها ببعض سوف يدلنا على وجود أنماط محددة ومتباينة من معرفة الوجود[٦١] . ودراسة فوكوه للإپستيمة الكلاسيكية تركز على ثلاثة أنواع هامة من الخطاب هى : خطاب النحو ، وخطاب التاريخ الطبيعى ، وخطاب علم الثروة ، وهى ثلاثة أنواع هامة من الخطاب كان مقدّراً لها أن تختفى حوالى أواخر القرن الثامن عشر فى غضون التحولات والتغيرات التى طرأت على بعض الأوضاع والترتيبات الإپستمولوچية . ففى الإپستيمة الكلاسيكية كانت صورة وجود اللغة والطبيعة والثروة تتحدد بالإشارة إلى "التمثيلات représentations الملائمة ! أعنى اللغة باعتبارها تمثيلا للكلمات ، والطبيعة باعتبارها تمثيلا للكائنات ، والثروة باعتبارها تمثيلا للحاجات .

وثمة مفارقة هنا تتمثل فى أنه فى العصر الكلاسيكى لم يكن

للإنسان – الذى من أجله وجدت هذه التمثيلات – وجود من حيث هو موضوع معقد للمعرفة ، وذلك على الرغم من أن قواعد النحو العام والتاريخ الطبيعى وتحليل الثروة كانت كلها تعالج أمورا هامة وأساسية بالنسبة لوجود الإنسان . وهذا معناه أنه لم يكن ثمة موضوع لقيام (علم الإنسان) . ولم يبدأ (الإنسان)– وليس الأفراد أو الأشخاص فى الظهور إلا مع تفكك الإپستيمة الكلاسيكية ، وبدأ حينئذ يحتل مكانته التى توصف بأنها (غامضة) أو (غير محددة) تماما كموضوع ، وهى مكانة ترتبط بتكوين العلوم الإنسانية (Smart, op .cit., p. 34) .

هذا معناه أنه فى العصر الحديث بدأت الصيغة الإپستمولوچية المرتبطة بالعصر الكلاسيكى فى التجزؤ والتوزع تبعا لعدد من الأبعاد المختلفة يحددها فوكوه فى ثلاثة أبعاد هى : العلوم الرياضية والفيزيقية ، والفكر الفلسفى ، ثم علوم اللغة والحياة والإنتاج . وبين هذه العلوم – أو بالأحرى فى المسافة الواقعة بين هذه الأبعاد – تقع العلوم الإنسانية . وهذا الوضع هو المسئول عما تعانى منه العلوم الإنسانية من غموض وإبهام وصعوبة – كما أنه هو المسئول عن المكانة غير المحددة وغير الواضحة التى تحتلها هذه العلوم الإنسانية . ولكن هذا الوضع ساعد من الناحية الأخرى العلوم الإنسانية على أن تستخدم الصيغ الرياضية ، وأن تستعين بالمناهج والمفهومات المستمدة من العلوم اللغوية والبيولوچية والاقتصادية . ثم تتعامل بعد ذلك مع المظاهر الإمبيريقية المتعلقة بحالة وجود الإنسان والتى تؤلف بغير شك موضوع التحليل الفلسفى . وهذا هو الذى يعطى العلوم الإنسانية تنوع صورها وأشكالها . فالصعوبات والغموض والإبهام وعدم الاستقرار التى تميز العلوم الإنسانية لا تعتبر مؤشرا أو دليلا على فجاجتها أو عدم نضجها بل قد يكون ارتباطها بالفلسفة واعتمادها بطريقة غير محددة تماما على بعض مجالات العلوم الأخرى وادعاؤها بأن لها خاصية العمومية أو الكلية

ناجمة كلها عن شدة تركيز وكثافة موضوعها[٦٢] .

هذا يفسر لنا كيف كانت العلوم الإمبيريقية المتعلقة بالحياة والعمل واللغة هى أكثر المجالات ارتباطا بالعلوم الإنسانية فى القرن التاسع عشر . ولكن هذه الرابطة لم تكن مجرد علاقة ذات طبيعة تطورية بمعنى أن العلوم الإنسانية لم تتطور من علوم الحياة والعمل واللغة ، كما أنه يجب عدم الخلط بينها وبين العلوم الإنسانية أو نحاول التوحيد بينها كلها نظرا لاختلاف طبائعها . فبينما نجد أن علوم البيولوچيا والاقتصاد والفيلولوچيا لها موضوعات محددة وهى الحياة والعمل واللغة فإن العلوم الإنسانية تتناول ما تعنيه تلك الأنشطة وتهتم بدراسة الصور المعقدة التى تتمثل فيها تلك الأنشطة . فالعلوم الإنسانية لا تدرس حياة الإنسان ولا لغته ولا عمله فى صورتها (الشفافة) – حسب تعبيره – وإنما تهتم بمستويات السلوك والاتجاهات والإشارات والعبارات التى صدرت بالفعل فى شكل كلام أو كتابة [٦٣] . أى أنه على الرغم من ضرورة الفصل والتمييز بين العلوم الإنسانية وبين تلك العلوم الإمبيريقية الثلاثة ، فإن العلوم الإنسانية استعارت أو استمدت منها بعض نماذجها وبعض مفهوماتها وتصوراتها ، وبدأت تستخدم هذه النماذج (تأثير النموذج البيولوچى أو الاقتصادى أو اللغوى) بالفعل ، فالنموذج البيولوچى هو الذى أدى إلى التحليل بالإشارة إلى الوظيفة Function وجاء بعده نموذج التحليل الاقتصادى الذى كان يتصور النشاط والعلاقات فى حدود وألفاظ الصراع ، أخيرا جاء النموذج اللغوى والفيلولوچى فى التحليل وهو يركز على مشكلة التفسير أو بالأحرى التأويل ، بمعنى الكشف عن المعنى الخفى المستتر اعتمادا على توضيح نسق دلالى .

فتاريخ العلوم الإنسانية يكشف إذن عن الانتقال من التحليل الذى يعنى التشبيهات والتماثلات العضوية إلى مناهج التحليل التى تعتمد على النماذج

اللغوية ، أى الانتقال من الاهتمام بمسألة الوظيفة إلى الاهتمام بالمعنى أو الدلالة . ويوازى هذا الانتقال أو التحول تحول آخر من التأكيد على العمليات التى يمكن للوعى إدراكها (الوظيفة والصراع والدلالة) إلى التحليلات التى تؤكد فكرة الأبنية البعيدة عن الوعى والإداك (المعيار والقاعدة والنسق) Structures . وبصرف النظر عن اتباع النماذج التحليلية المستمدة من العلوم الإمبيريقية والانتقال من التحليل بالإشارة إلى الوظيفة أو الصراع أو الدلالة إلى التحليل بالإشارة إلى المعايير والقواعد والأنساق فإن العلوم الإنسانية ظلت تهتم بالتمثيلات représentations التى يعيش الإنسان بها ومن خلالها دون أن تهتم بشكل مباشر على الأقل بطبيعة الإنسان فى ذاتها .

الهوامش والمراجع

١ – Clifford Geertz, "Book Review" in *The New York Review of Books*, 26 Jan 1978.

٢ – Scott Sullivan, "of Masters and Puppets : `The Debate over Foucault's Theories of Power:, *Newsweek*, 8 Dec., 1986, p.53.

٣ – Leslie Hill, "Shades of the prison-House"; *The Times Higher Education Supplement*, 2 January 1981, p.7.

٤ – أنظر فى ذلك مثلا :

Michael Ignatieff; "Anxiety and Asceticism", *T.L.S.*, 28 Sept. 1984, p. 1071.

٥ – Ignatieff, loc. cit., Alan Sheridan, *Michel Foucault; The Will to Truth*, Tavistock Publications, N. Y. 1980, pp. 114-5.

٦ – Hacking, op. cit., p. 32.

٧ – فيما يتعلق بفلاديمير پروپ والقصة الخرافية يمكن الرجوع إلى مقالنا عن "الملاحم كتاريخ وثقافة : مثال من الهند– الرمايانا" وذلك فى العدد الخاص بالملاحم والسير الشعبية فى مجلة *عالم الفكر* (المجلد السابع عشر ، العدد الأول ، ابريل – مايو – يونيو ١٩٨٦) . وفيما يتعلق بالتمييز بين نوعى البنائية إلى كتاب : Dreyfus and Rabinow, op. cit., p. xvi. .

٨ – Michel Foucault, *Archaeology of Knowledge*, Pantheon, N.Y. 1972, p.15.

٩ – Dreyfus and Rabinow, Michel Foucault, *Beyond Structuralism and Hermeneutics*, p. xxiii.

١٠ – Foucault, "Introduction" to *The Order of Things*, op. cit., p. xiv.

١١ – Ignatieff, Loc. cit.

١٢ – G. E. R. LIoyd; "The Mind on Sex"; *The New York Review of Books*, 13 May 1980, p. 24.

١٣ – أنشئ هذا الكرسي خصيصا لكي يشغله ميشيل فوكوه في الكوليج دو فرانس Collége de France وقد ألقى محاضرة الأستاذية الافتتاحية بالكلية في الثاني من شهر ديسمبر عام ١٩٧٠ بعنوان "نظام الخطاب L'ordre du discours" وقد نشرت المحاضرة كاملة في مارس ١٩٧١ وفيها يشير إلى أنه اضطر بسبب عامل الوقت إلى أن يختصر بعض أجزائها أو يُدخل عليها بعض التعديلات أثناء إلقائها .

١٤ – حول مدرسة "الحوليات" في التاريخ يمكن للقارئ الرجوع إلى مقالنا عن فرنان برودل Fernand Braudel في مجلة العربي تحت عنوان "فرنان برودل : عاشق البحر المتوسط" . (*مجلة العربي* ، عدد ٣٢٤ – صفحات ٢٩ – ٣٣) .

١٥ – Poster, op. cit., pp. 72-4.

١٦ – Alan Megill; "Foucault, Structuralism and the Ends of History", *Journal of Modern History*, Sept. 1979, pp. 451-503.

١٧ – Michel Foucault; *The Archaeolgy of Knowledge*, Pantheon, N. Y. 1972, p. 144.

١٨ – أنظر في ذلك مقالنا عن فوكوه في مجلة العربي تحت عنوان "ميشيل فوكوه : فلسفة القوة والقهر الاجتماعي" (*مجلة العربي* ، عدد ٢٨٦ سبتمبر ١٩٨٢ ص ٤٥) وراجع أيضا :
Hacking, op. cit., p. 32.

١٩ – Foucault; *Archaeology*, op. cit., pp. 11-12, Poster, op. cit., p. 76.

٢٠ – Foucault, *Archaeology*, p. 191.

٢١ – Hayden White, "Michel Fouault", in John Sturrock (ed.); op. cit., p. 92.

٢٢ – Alan Sheridan, op. cit., pp. 209-10; Foucault; *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*; Tavistock Publications, N. Y. 1974, pp. x-xi; Ch. 5.

٢٣ – Hacking, op. cit. p. 33.

٢٤ – أنظر بوجه خاص الفصل العاشر من كتاب ميشيل فوكوه "*الكلمات والأشياء*" (الترجمة الانجليزية بعنوان *نظام الأشياء* كما سبق أن ذكرنا) والفصل بعنوان "العلوم الإنسانية" وبه أقسام كاملة عن "الأوجه الثلاثة للمعرفة" وعن "التاريخ" و "التحليل النفسي والإثنولوچيا" إلى جانب بعض الموضوعات الأخرى المكملة .

٢٥ – Sheridan, op. cit., p. 14.

٢٦ - Foucault, *The order of Things* op. cit., pp. xi-xiii; Sheridan, op. cit., pp. 489.

٢٧ - Foucault, op. cit., pp. 128-9; Sheridan, op. cit., p. 57.

٢٨ - Foucault, Ibid, pp. 218-23; 260-63.

والفصل الثامن على العموم وهو بعنوان "العمل والحياة واللغة" (صفحات ٢٥٠ - ٣٠٠) به كثير من المعلومات الدقيقة عن هذا الموضوع .

٢٩ - Hayden White, "Michel Foucault" in John Sturrock (ed), op. cit., p. 82.

٣٠ - Mark Philip, "When Knowledge Becomes Power", *The Listener*, 12 April 1984, p.12.

٣١ - Michel Foucault, "Preface" to *The Order of Things*, op. cit., p. xv.

٣٢ - انظر على سبيل المثال مقال هاكنج الذى سبقت الإشارة إليه Hacking, op cit., pp.34-6

٣٣ - Hayden White, op cit., p.88.

٣٤ - Ibid, p.90.

٣٥ - Ibid, p.89.

٣٦ - Hacking, op cit., pp.32.

٣٧ - Hayden White, op cit., pp.46-7.

٣٨ - Dreyfus & Rabinow; *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics;* Harvester Press, London 1982, p:4.

٣٩ - Foucault; *Madness and Civilization*, pp. 246-6 ; Dreyfes and Rabinow, op, cit. pp.4-5.

٤٠ - انظر مقالنا عن كتاب فوكوه عن پيير ريفيير فى مجلة العربى .

٤١ - Foucault; *Madness and Civilization*, pp.54-60.

٤٢ - Dreyfus & Rabinow, op.cit., p.3-4.

٤٣ - Foucault; *Madness and Civilization*, pp. 6-11.

٤٤ - Dreyfus & Rabinow, op. cit., pp.3-4.

٤٥ - *Madness and Civilization*, p. xi.

٤٦ - Ibid, pp. xi-xiii; Sheridan, op. cit., p. 14.

٤٧ - Kurtzwell, op. cit,. p. 199.

٤٨ - الجزء الأول من هذا الكتاب كان بعنوان إرادة المعرفة La volonté de Savoir, Histoire de la Sexualité, Gallimard, 1976 بينما ظهر الجزء الثانى بعنوان *استخدام اللذات - تاريخ الجنس* *L'usage des plaisirs, histoire de la sexualité* وقد ظهر عام ١٩٨٤ بينما ظهر الجزء الثالث تحت عند *Le Souci de soi, Histoire de la Sexualité* عام ١٩٨٤ أيضا . وقد مات فوكوه قبل صدور الجزء الرابع .

٤٩ - Hayden White, op .cit., p. 98.

٥٠ - يشير فوكوه فى هذا الصدد إلى ما يذكره أحد المراجع التى ظهرت عام ١٨٤٠ عن الأسلوب الذى كان يتبعه أحد الأطباء النفسيين واسمه لوران Lauren فى علاج وبالتالى شفاء مرضاه من المجانين . ففى إحدى الحالات وضع الطبيب مريضه فى الحمام وجعله يسرد عليه تفاصيل مرضه ، وحين انتهى المريض من ذلك قال الطبيب " ولكن هذا كله ليس إلا الجنون ، وأرجو أن تعدنى بأنك لن تعتقد بعد الآن أنك مجنون" وتردد المريض ثم وعده بذلك . وقال الطبيب "إن هذا لا يكفى لأنه سبق لك أن وعدتنى ولم تحافظ على الوعد" ثم سلط الماء البارد على رأس المريض فى الحمام . وصاح المريض "أجل .. أجل .. أنا مجنون " وأغلق الطبيب (الدش) واستمر (الاستجواب) ، وكرر المريض " نعم أنا أعرف أننى مجنون . ولكننى أعرف ذلك لأنك أجبرتنى على أن أقول ماقلت " وفتح الطبيب (الدش) مرة أخرى ، وصاح المريض" حسنا .. حسنا، إننى أقر بجنونى أنا مجنون ، وليس كل ذلك إلا جنون" وواضح أن الطبيب لوران لم يكن يكتفى بأن يقنع مريضه بأن أفكاره غير صحيحة أو غير معقولة ، فما كان يدور فى رأس المريض لم يكن يهم الطبيب من قريب أو بعيد فكل ما كان يهمه هو أن يقر المريض بأنه مجنون" وأن فى ذلك العلاج والشفاء .

انظر فى ذلك Michel Foucault and Richard Sennett,"Sexutity and Solitude" in *London Review* of Books 21 May- 3 June 1981, p. 3.

٥١ - Leslie Hill, "Shades ofthe prison-House" in *T.H.E.S*, 2 . 1. 1981, p. 7.

٥٢ - هذا المنهج هو الذى اتبعه ليس فقط فى كتاب تاريخ الجنس بل وأيضا فى دراسته لتطور العلوم الإنسانية على ما سنرى ، حيث كان يهتم بدراسة تعقد العلاقات - وبخاصة فيما يتعلق بمظاهر القوة من ناحية ومظاهر المعرفة من الناحية الأخرى ، وكان هدفه فى هذه الدراسات هو فحص ممارسة القوة فى مختلف المجالات غير المجال السياسى . أو دراسته لتطور قانون العقوبات فى كتابه عن *الترويض والعقوبة* حيث نظر إلى المسألة من منظور أوسع وأرحب ومن زاوية القوة . ونتيجة لذلك ظهر (السجن) على أنه وسيلة للتحكم فى الآخرين فى العصر الحالى. بل إنه فى كتاب *"الكلمات والأشياء"* ثم فى كتاب *"أركيولوجيا المعرفة"* هدم كثيرا من الدعاوى والمسلمات العامة المتعلقة بتاريخ الأفكار ، وبين أن كثيرا من التاريخ الفكرى التقليدى يفتقر إلى الدقة لأنه لم يهتم اهتماما كافيا بالظروف الاجتماعية والثقافية والسياسية التى صاحبت قيام هذه الأفكار . فالأفكار فى حد ذاتها ليس لها تاريخ ولا يمكن فهمها بعيدا عن الأفراد أو الجماعات التى وضعتها أو افترضتها ولا عن الأسباب التى دفعت إلى ذلك ؛ ولا عن طريقة إقرارها وهكذا .

انظر G.E.R. Lloyd, "The Mind on Sex" in *New York Review of Books*, March 13,1986, p.24.

٥٣ - Foucault, *The History of Sexuality*, vol. 1; Penguin, London 1979 pp.81-3 and 89-90.

وقد ظهر هذا الجزء فى الأصل وعنوانه بالفرنسية *"إرادة المعرفة"* La *Volonté de savoir* والإشارات هنا إلى الترجمة الإنجليزية إلا إذا أشير صراحة إلى غير ذلك .

٥٤ - Lloyd, op.cit.,p. 108.

Hayden White, op cit., p.108. – ٥٥

Ibid, p. 109. – ٥٦

Ibid, pp.110-11. – ٥٧

Foucault, T*he History of Sexuality*, op.cit., pp.23-5 and 140- 44; Hayden White, op. cit., pp. 108-13, Barry Smart, op .cit., pp. 95-100. –٥٨

Barry Smart, op .cit., p.32. – ٥٩

Foucault; T*he Arcaeology of Knowledge*, Tavistock, London 1944, p. 191. – ٦٠

Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, op .cit., p. 191; *The Order of things* , op. cit., p. 58; Smart, op. cit ., p, 93. – ٦١

Foucault; T*he Order of Things*, op .cit., p.348; Smart, op .cit., pp. 34- 5 . – ٦٢

Foucault, Ibid, p.p. 354; Smart, p. 35. – ٦٣

الفصل السابع

البنائية والتفكيك

كان من نتائج الانتقادات التى وجهت إلى البنائية ومنهجها ونظرتها الاستاتيكية وموقفها المناوئ للتاريخ أن ظهرت اتجاهات وحركات فكرية ينكر أصحابها انتماءهم إلى البنائية على الرغم من أنهم خرجوا جميعا من جعبتها وتأثروا بها بشكل أو بآخر . وقد عُرفت هذه الاتجاهات أو الحركات بما بعد البنائية Post Structuralism وإن كانت لاتؤلف مدرسة واحدة متميزة ومتماسكة ولايكاد يجمعها معا سوى موقفها المعارض لموقف ليفى ستروس المنهجى وتأثرها العميق بلغويات فردينان دوسوسير Ferdinand de Saussure ، كما أنها كلها كانت تحاول أن تحل محل البنائية فى السيطرة على المناخ الفكرى العام السائد فى فرنسا . وليس ثمة شك فى أن البنائية أثارت حولها كثيرا من الجدل والانتقادات والاعتراضات ، ولكنها أفلحت رغم ذلك كله فى أن تتغلغل إلى أعماق كثير من التخصصات وبوجه أخص إلى العلوم الاجتماعية ، كما فتحت المجال واسعا أمام الاستعانة بلغويات دوسوسير لدرجة أن ليفى ستروس Claude Lévi-Strauss يذكر صراحة فى مقاله الشهير الذى كتبه عام ١٩٤٥ بعنوان "التحليل البنائى فى اللغويات وفى الأنثربولوجيا" (١) أنه على الرغم من انتماء الظواهر المتعلقة بالقرابة والظواهر اللغوية إلى مجالين مختلفين فإنهما ينتسبان فى الوقت ذاته إلى نموذج type واحد بحيث يمكن القول إنه إذا أمكن لعالم الأنثربولوجيا أن يستخدم منهجا

مماثلا في الشكل forme (وليس في المحتوى أو المضمون) للمنهج المستخدم في اللغويات البنائية فإنه سوف يحرز في مجال تخصصه نفس التقدم الذي حققه علماء اللغويات [٢] .

وعلى الرغم من اعتماد البنائيين ومابعد البنائيين على اللغويات البنائية فإن ثمة اختلافات واضحة بين مواقف الفريقين سواء فيما يتعلق بمناهج البحث والدراسة أو أسس التفسير أو حتى في تحديد مجالات الاهتمام . فالبنائيون بوجه عام ، ويستوى في ذلك علماء اللغويات (دوسوسير نفسه وياكوبسون Jakobson) وعلماء الأنثروبولوجيا (ليفي ستروس) والمهتمون بعلوم الدلالة (جريماس Greimas ورولان بارت Roland Barthes إلى حد ما وبخاصة في المرحلة المبكرة) يشتركون في الاهتمام بدراسة البناء وفي التوجه العلمي وتعرُّف العالم (الإنساني) والكشف عن مكوناته وعناصره ، ومعاني أو دلالات هذه العناصر من خلال التحليل الدقيق القائم في معظم الأحيان على الملاحظة ثم تفسير ذلك (العالم) أو شرح العلاقات المتشابكة المعقدة القائمة بين مكوناته ، كما أن دراساتهم تتصف بقدر كبير من الموضوعية التي تهدف في آخر الأمر إلى البحث عن الحقيقة وتقريرها . وعلى العكس من ذلك يصعب تصنيف مفكري "مابعد البنائية" في جماعة واحدة متماسكة ومتجانسة . فهناك جماعة *Tel Quel* التي ينتمي إليها جاك دريدا Jacques Derrida وجوليا كريستيفا Julia Krestiva ورولان بارت (في المرحلة المتأخرة من حياته والتي شاهدت ظهور كتابه "متعة النص" *"Le plaisir du texte"* الذي ظهر عام ١٩٧٣ ، وميشيل فوكوه Michel Foucault في المرحلة المتأخرة أيضا من حياته وهي المرحلة التي شاهدت ظهور كتابه *Surveiller et punir: naissanee de la prison 1975* وكذلك كتابه المهم عن تاريخ الجنس *Histoire de la sexualité* الذي ظهر الجزء الأول منه عام ١٩٧٦ . وتقوم فوارق

واختلافات ضخمة بين هذا الفريق من المفكرين على الرغم من أنهم يشتركون جميعا فى رفض فكرة البناء كما يتصورها البنائيون ، كما يشتركون فى أسلوب التفكير المناوئ للمنهج العلمى ولفكرة الموضوعية ، وبذلك لاتحتل المعرفة العلمية مكانا بارزا فى تفكيرهم أو كتاباتهم ، وبدلا من أن يحاولوا التوصل إلى تفسيرات وشروح متشعبة ومتشابكة تتناول كل عناصر ومكونات الظواهر أو الموضوعات التى يدرسونها نراهم يهتمون بتبيين وإظهار جوانب التناقض والمفارقات فى تلك الظواهر والموضوعات (٣) . وأخيرا فإن بعض مفكرى مابعد البنائية أعطوا جانبا لايستهان به من اهتمامهم لدراسة مشكلات السياسة والتاريخ وهى أمور بعيدة عن اهتمام المفكرين البنائيين الذين يوصف منهجهم بوجه عام بأنه منهج ستاتيكى .

ولكن هناك بعد هذا كله بعض الاختلافات الأساسية فى الاستعانة باللغويات وفى فهم وتفسير واستخدام أفكار دوسوسير على ماسنرى ، وهى اختلافات أدت ببعض مفكرى مابعد البنائية إلى الاهتمام بالنقد الأدبى أكثر من اهتمامهم بالعلوم الاجتماعية والإنسانية . وقد يكون من الصعب إغفال هذا الجانب من كتاباتهم حتى وإن كان البحث يهتم أصلا بإسهامهم فى مجال العلوم الاجتماعية .

وكما سبق أن ذكرنا ربما كان ميشيل فوكوه أشهر هؤلاء المفكرين المتمردين أو الخارجين على البنائية وأقدرهم على إثارة الجدل . وعلى الرغم من أنه مات فى أواخر عام ١٩٨٦ فلا تزال كتاباته تثير كثيرا من المناقشة ، كما لاتزال الكتب والمقالات حول حياته وآرائه تظهر بكثرة تلفت الأنظار وذلك فى الوقت الذى تراجعت شهرة غيره من هؤلاء المفكرين والكّتاب بعد البنائيين ، كما حدث مثلا بالنسبة لعالم التحليل النفسى چاك لاكان Jacques Lacan والفيلسوف الماركسى لوى ألتوسير Louis Althusser ، وإن كانت أعمال وكتابات چاك دريدا لاتزال

تلقى كثيرا من الاهتمام ، كما أنه هو نفسه لايزال يبدى كثيرا من النشاط من خلال المحاضرة (فى فرنسا وأمريكا) والكتابة [٤] ، ولو أن كتاباته تتميز بدرجة عالية من الصعوبة والغموض والتعقيد والميل إلى استخدام مصطلحات جديدة معقدة ، وتغيير هذه المصطلحات من حين لآخر مما قد يعتبر مؤشرا على عدم وضوح بعض الأفكار فى ذهنه أو على الأقل عدم استقرارها تماما . ويصدق هذا إلى حد كبير على مفهوم "التفكيك Deconstruction" – وهى كلمة ابتدعها هو نفسه للإشارة إلى المنهج الذى يتبعه فى (قراءة النص) .

ويعتبر چاك دريدا من أكثر المفكرين الفرنسيين ارتباطا بما بعد البنائية وتعبيرا عنها ، لأنه من أشد هؤلاء المفكرين انشغالاً بالكشف عن التناقضات والمفارقات التى لا تخلو منها أعمال الكتاب البنائيين وتحليلاتهم التى تستند إلى مفهومات ومصطلحات اللغويات البنائية . ويذهب دريدا فى ذلك إلى أن الفكر الغربى ، وبوجه خاص الفكر الفرنسى ، كان دائما يرزح تحت عبء نوع من الميتافيزيقا يطلق عليها اسم ميتافيزيقيا التمركز حول العقل أو حول الكلمة Logocentrism ، وهى تتمثل بوضوح فى الخطاب Discours البنائى الذى كان سائدا فى الستينات . وكان دريدا وشأنه فى ذلك شأن الكثير من مفكرى مابعد البنائية يرفض خضوع الفكر لأى شكل من أشكال الميتافيزيقا ، وكان يهدف إلى إقامة فلسفة مادية تتنكر لكل عناصر المثالية وتحاول تخليص الفكر منها مثلما فعل ماركس Marx ونيتشه Nietzsche وهايدجر Heidegger من قبل . ولكن المفارقة هنا هى أنه وجد أنه حين يفعل ذلك فإنه يزيل ويمحو الفلسفة كلها بحيث لايتبقى لديه بعد ذلك سوى اللغة ، وهذا بالضبط هو ما انتهى إليه نيتشه أيضا [٥] .

وأياً ما يكون الأمر من موقف دريدا من البنائية وارتباط اسمه بما بعد البنائية – وهى نقطة سوف نعود إليها أكثر من مرة فى هذه الدراسة – فالمهم

الآن هو أن نذكر – وأن نتذكر منذ البداية – أنه أفلح فى أن يقدم لنا أسلوبا (ثوريا) فى نقد النص الذى يشمل الفلسفة والنقد الأدبى ، وفى توجيه الأنظار بعيدا عن "العلاقات" من حيث هى كذلك ، إلى بعض الحركات التى تميز اللغة ذاتها ، أو التى يمكن تمييزها وإدراكها فى اللغة . وهذا الأسلوب "الثورى" هو مايطلق عليه اسم "التفكيك" . ومما له دلالته فى هذا الصدد أن كتاب دريدا المعروف باسم *De la Grammatologie* – وهى كلمة يقصد بها "علم الكتابة" ، يبدأ بنقد فرديناند دوسوسير نفسه وتبيين بعض المفارقات والتناقضات فى كتابه الشهير "*دروس فى اللغويات العامة* *Cours de linguistique générale* ، وبذلك يكون دريدا قد استخدم دوسوسير فى (تفكيك) دوسوسير، مثلما فعل مع غيره من المفكرين والكتاب والعلماء وبوجه أخص جان جاك روسو Jean -Jacques Rousseau على ما سنرى .

(١)

يرتبط مصطلح "التفكيك" باسم جاك دريدا وإن كان المفهوم ذاته موجودا فى كتابات عدد من الفلاسفة والمفكرين المحدثين والمعاصرين . ويعتبر المفهوم من أصعب المفهومات فى كتابات وأعمال مابعد البنائيين وأكثرها غموضا . ومع أنه يعتبر مفهوما مركزيا فى أعمال دريدا إلا أنه لم يحاول أن يضع له تعريفا جامعا مانعا فى ألفاظ وحدود قاطعة ومحددة كما هو الشأن فى التعريفات ، وإن كان يقدم فى كتاباته وأحاديثه عدة شروح وتفسيرات لما يقصده من المصطلح . وقد انتبه كثير من أتباع دريدا لذلك واعترفوا ليس فقط بعدم تحديد أبعاد المفهوم بدقة بل وأيضا بصعوبة وغموض موقفه وتفكيره . ومع أن دريدا نفسه يقول إن (عمله)

أكثر وأكبر من أن يكون مجرد طريقة أو (تكنيك) لتحليل الأدب والفلسفة ، فإنه لم يستطع ، على ما يقول ألكسيس چيلبر ، أن يبرهن على صدق مايقول أو أن يبرر بطريقة مقنعة ذلك "الادعاء" ، بل إنه كثيرا ماكان يقول فى أحاديثه ومقابلاته إنه ليس لديه جواب مقنع يمكن أن يصوغه فى ألفاظ وحدود واضحة قاطعة ومقبولة ولاتثير أية شكوك أو اعتراضات [٦] . بل إن أستاذا مثل چوناثان كللر Jonathan Culler الذى يعتبر من أفضل من كتبوا عن البنائية وما بعد البنائية بوجه عام وعن دريدا وعن التفكيك بوجه خاص يقول فى كتابه العميق " *عن التفكيك : النظرية والنقد بعد البنائية*" ، إنه يمكن أن ننظر إلى التفكيك من عدة زوايا : إما على أنه موقف فلسفى أو استراتيچية سياسية أو عقلية ، وإما على أنه أسلوب أو طريقة للقراءة[٧] ، وأن المهتمين بدراسة الأدب يأخذون التفكيك على أنه منهج للقراءة والتفسير . ولكنه لايلبث أن يقول بعد ذلك مباشرة إنه من الأفضل – حتى فى مجال الأدب أن نأخذ التفكيك كاستراتيچية فلسفية نظراً لوجود علاقة قوية وواضحة بين مفهوم التفكيك وبين أعمال عدد من الفلاسفة الكبار من أمثال هجل Hegel ونيتشه وهوسرل Husserl وهايدجر ، كما أن المفهوم لعب دوراً هاما فى الفلسفة ذاتها وفى تغيير ونقل المقولات الفلسفية وإحلال بعضها محل البعض . وليس المقصود بذلك النقل والإحلال – على ما يقول كللر – هو الإشارة إلى وجود مصطلحات متعارضة – أو على الأصح متقابلة opposite – بعضها إلى جانب بعض فى الفلسفة التقليدية ، وإنما المقصود هو وجود نوع من الترتيب التصاعدى الواضح بين هذه التقابلات الفلسفية ، مما يعنى فى آخر الأمر أن تفكيك هذا التعارض أو التقابل هو فى أساسه عملية (قلب) ذلك الترتيب التصاعدى وتغييره إلى عكس ماهو عليه بالفعل ، أو إلى عكس مايُعتبر أنه هو الأمر السَّوى أو المقبول (Culler, p.85) .

وعلى الرغم مما فى هذه العبارات من غموض وتعقيد فسوف نقبلها على علاتها الآن حتى نتبين فيما بعد المقصود بذلك الترتيب أو التدرج بين التقابلات ، ونكتفى هنا بأن نقول إن التفكيك عملية تهدف إلى (قلب) أو إبدال وتغيير التقابلات الأساسية التى نجدها فى كثير من الكتابات الفلسفية والأدبية بل والسيكولوچية والسوسيولوچية والأنثروبولوچية وغيرها بحيث يحل أحدها محل الآخر، على الرغم من التصور القائم عن أن هذه التقابلات تترتب أحدها إزاء الأخرى فى نسق تصاعدى يكشف عن تفاوت القيم والمكانات والمراتب كما هو الشأن مثلا فى تقابل الرجل/المرأة ، أو الحياة/الموت ، أو الشعور/اللاشعور وما إلى ذلك . ففى كل هذه (التقابلات) تحتل الأطراف الأولى مكانة أعلى فى سلم الترتيب التصاعدى . وتفكيك هذه العلاقة يعنى (قلب أو عكس) هذا الترتيب والكشف عما فيه من مفارقة . وعلى ذلك فإن الشخص الذى يقرأ النص - أىّ نص - قراءة تفكيكية يعمل فى الحقيقة وطيلة الوقت داخل نطاق وحدود النسق الفكرى الذى يدرسه ولايخرج عليه ، ولكنه يهدف فى الوقت ذاته إلى هدم الترتيب الذى يقوم عليه النسق وتبيين مافيه من تناقض ومفارقات (٨) .

وربما كان كريستوفر نوريس Christopher Norris أكثر تحديدا ووضوحا فى محاولته تقريب مفهوم التفكيك إلى الأذهان حين يذهب إلى أن المفهوم يعنى ضمنا إغفال - أو التغاضى عن - كل مايعتبر قضية مسلما بها فى اللغة وفى تجربة الحياة اليومية على السواء ، بل وفى كل الإمكانات المتاحة ، وبالتالى تعتبر مقبولة وسوية فى مجال الاتصال أو التواصل البشرى . وليس معنى ذلك أن التفكيك فلسفة هامشية أو شاذة أو خارجة على المألوف ، كما أنه لايعنى أن التفكيك مجرد رياضة ذهنية "تلجأ إليها العقول المتعبة المكدودة من عناء العمل فى النقد الأدبى" . كذلك هو لا يعنى أن التفكيك موقف - أو حركة - من شأنه إثارة

الشك أو الريبة فى كل شئ . وإنما كل ما يعنيه هذا القول هو أن التفكيك حركة فكرية ترى المفارقات والتناقضات ليس فقط فى النصوص الأدبية بل وأيضا فى النقد وفى الفلسفة . بل وفى كل أشكال الخطاب الأخرى بمافيها فكرها هى ذاتها (أى الفكر التفكيكى)[٩] . فالتفكيك يرى فى اللغة والأدب مثلا أقوى وأعمق مصدرين للمعرفة ، ولكنه يرى فى الوقت ذاته أنهما مصدران غير جديرين بالاعتماد عليهما فى تحصيل المعرفة كما يقول پول دومان[١٠] .

ومثل هذه العبارات خليقة بأن تثير الشك والحيرة ، إذ ليس من السهل على المرء أن يدرك حتى ماهيته هو فى حدود وألفاظ هذه اللغة التى توصف بإنها قوة هائلة لإدراك المعرفة ولكن لايمكن مع ذلك الاعتماد عليها فى تحصيل تلك المعرفة. وهذا هو مايجعل البعض يرون فى التفكيك مجرد أداة لإثارة المتاعب ، أو أنه نوع من التحدى والمواجهة لكل ما هو عادى ومألوف ولكل ما يمكن أن يطمئن المرء إليه (Norris, p.x) .

★★★

ولكى نوضح كل هذه التعقيدات الى تكشف عن غموض دريدا وتعقد أسلوبه ، ولكى نقرب مفهوم التفكيك من الأذهان نضرب مثالاً مستمدا من كتابات دريـدا نفسه ، حتى نتعرف نوع التقابلات التى يقوم عليها الخطاب الفلسفى أحيانا ، ونوع التناقض أو المفارقة التى تكمن وراء بعض أنواع الخطاب وأسلوب أو طريقة (قلب) ذلك التقابل للكشف عن ذلك التناقض .

والمثال الذى نشير إليه هنا هو *مفهوم العلّية* كما تظهر فى كتاب نيتشه عن *"إرادة القوة"* .

والعلّية أحد المبادئ الأساسية للفكر بل إنها أحد المبادئ الأساسية التى يرتكز عليها العالم والكون الذى نعيش فيه ، كما يقوم عليه فهم ذلك العالم وذلك الكون . فالفكر الإنسانى يسلم بوجود علاقة بين العلة والمعلول أو بين السبب والنتيجة وأن حدثا معينا قد يكون نتيجة (أو سببا) لحدث آخر وأن الأسباب تؤدى إلى النتائج . وعلى هذا الأساس فإن مبدأ العلية يقرر أن ثمة أسبقية منطقية وزمانية (أى من حيث الوقوع) للأسباب على النتائج . فالعلة تسبق من الناحية المنطقية ومن حيث الترتيب أو التتابع الزمنى حدوث المعلول أو النتيجة . ولكن الدراسة المتأنية تكشف عن أن هذا الفهم لبناء مبدأ العلية ليس أمرا مسلما به وأنه يجب إلا يُقبل على علاته كما هو ، لأن مبدأ العلية هو فى الحقيقة محصلّة لعملية بلاغية أو مجازية Tropological دقيقة أدت إلى قلب وتغيير التتابع الزمنى – أى التتابع فى الوقوع والحدوث .

فلو افترضنا أن شخصا ما أحس بالألم فإن ذلك الإحساس سوف يدفعه إلى البحث عن السبب ، وقد يكتشف وجود (دبوس) وبذلك يفترض وجود علاقة بين الألم والدبوس ، ولكنه يقلب الترتيب التصورى أو الظاهراتى وهو الألم ← الدبوس ليصل إلى تتابع عليّ مناقض هو (الدبوس ← الألم) . فالألم أسبق فى الوجود على اكتشاف الدبوس ، أى أن الألم هنا يعتبر سببا أو علة لاكتشاف الدبوس الذى يعتبر نتيجة أو معلولا، ولكن الشخص يقلب هذا الترتيب بحيث يصبح الدبوس هو السبب أو العلة التى تؤدى إلى الإحساس بالألم الذى يعتبر فى هذه الحالة نتيجة أو معلولا .

والواقع أن نيتشه يذهب – على ما يقول جوناثان كللر– إلى أن جانبا من العالم الخارجى الذى ندركه ولنا وعى به يأتى بعد النتيجة التى (ظهرت فينا) أى بعد الوعى به أو إدراكه ، ثم لا تلبث هذه النتيجة أن (تنعكس) أو (تقلب) لكى

تصبح علة أى أننا نقوم بتحويل أو تغيير وقلب الترتيب الزمنى للسبب والنتيجة ، لأن الحقيقة الأساسية "للتجربة الداخلية" هى أن السبب يتم تصوره بعد وقوع النتيجة مما يعنى أن البناء العلّى ينتج عن طريق إحلال السبب محل النتيجة . (Culler, pp, 86-7) .

ويحاول كلر أن يوضح هذا المثال (الذى يعتبر بسيطا بالنسبة لغيره من الأمثلة التى سوف نورد بعضها فيما بعد لتوضيح مفهوم التفكيك) بطريقة سهلة فيلاحظ أن :

أ - هذا المثال لا يلغى وجود مبدأ العلية أو مشروعيته أو حتى ينادى بإسقاطه وإغفاله ، وإنما الأمر على العكس من ذلك تماما ، لأن التفكيك نفسه يعتمد على فكرة العلية ، إذ المفروض أن تجربة الألم (تسبب) اكتشاف الدبوس وبذلك تؤدى إلى اكتشاف السبب أو العلة . وحتى يتمكن المرء من (تفكيك) العلية فإنه يتعين عليه أن يشرع فى استخدام فكرة العلة أو السبب ويطبقها على مبدأ العلية أو التسبيب Causation ذاته ، أى أن التفكيك هنا لايلجأ إلى الاستعانة بأي مبدأ منطقى آخر أو إلى أية عملية أرقى وأسمى ، وإنما هو يستخدم نفس المبدأ الذى يقوم بتفكيكه . فمفهوم العلية ليس إذن مفهوما خاطئا ينبغى على الفلسفة اجتنابه ، وإنما هو مفهوم لازم وضرورى .

ب - أن ما نبحث عنه فى أية محاولة لدراسة التتابعات العلية هو أن شيئا ما يسبب شيئا آخر . وبذلك نضع الأشياء فى علاقة تجاور أو امتداد واتصال Contiguity وتسلسل وتتابع . ولكن على الرغم من أن التفكيك يعترف بذلك التسلسل والاتصال والتتابع فإنه يذهب فى الوقت ذاته خطوة أبعد من ذلك بل ومخالفة أو حتى مناقضة تماما ، لأنه إذا كانت

(العلة) هى تفسير للامتداد أو الاتصال أو التتابع فإن الألم يمكن بذلك أن يكون علة أو سببا (للدبوس) لأنه جاء أولاً في واقع التجربة .

جـ - أن التفكيك (يقلب) أو يعكس الترتيب التصاعدى للتقابلات فى البناء العلىّ ، لأن التمييز بين السبب والنتيجة من شأنه أن يجعل السبب هو الأصل وأنه يأتى أولاً من الناحيتين المنطقية والزمانية على ماسبق أن ذكرنا ، وبذلك تكون النتيجة مترتبة على الأصل أو مشتقة منه وبالتالى تكون ثانوية بالنسبة له ، وذلك على اعتبار أن النتيجة تعتمد على السبب وتتوقف عليه . أما إذا نحن أخذنا مبدأ التقابل opposition فى الاعتبار فإننا نجد أن التفكيك (يقلب) ذلك الترتيب التصاعدى أو التدرج ويعكسه تماما، بل إنه يبدل خصائص كل من العله والمعلول أو السبب والنتيجة ويحل خصائص كل منهما محل الآخر . فإذا كانت النتيجة هى التى (تسبب) أن يصبح السبب سببا - فإن النتيجة ، وليس السبب أو العلّة - هى التى يجب أن تؤخذ على أنها هى الأصل أو المصدر origin . وعلى ذلك يمكن القول إنه فيما يتعلق بترتيب السبب والنتيجة (أو العلة والمعلول) فإن المسألة هى مجرد عملية بلاغية يمكن عن طريقها أيضا قلب الأوضاع وتبديل الترتيب التصاعدى بحيث يمكن أن يكون كل من السبب والنتيجة هو الأصل الأول أو يحتل مكان ذلك الأصل ، مما يعنى فى آخر الأمر أن الأصل origine ليس أصلا أصيلا originaire أو لم يعد كذلك ، وبذا يفقد الأصل امتيازه الميتافيزيقى(١١) .

وقد يثير هذا المثال المستمد من أعمال نيتشه كثيرا من التساؤلات والمشكلات الفلسفية التى لامحل للتعرض لها هنا ، ولكنه يصلح لتبيين أسلوب وطريقة چاك دريدا فى معالجته وتناوله لمفهوم التفكيك وقراءة النص قراءة تفكيكية

للكشف عما قد يحمله النص من تناقض ومفارقات ناجمة عن ترتيب المفاهيم والظواهر والمقولات المتعارضة أو المتقابلة "ترتيبا تصاعديا" تبعا لمدى إيجابيتها أو سلبيتها ، خاصة وأن دريدا – على العكس من معظم المفكرين البنائيين – يعتمد فى كتاباته وفى مجال التفكيك بالذات على نصوص مستمدة من أعمال كبار الفلاسفة والمفكرين من أمثال أفلاطون وهجل ونيتشه وچان چاك روسو وفرويد وليفى ستروس وكَنْط وهوسرل . وقراءة هذه النصوص قراءة تفكيكية تكشف لنا عن التقابل الذى يقوم على إثبات الشئ ونقيضه فى النص الواحد أو حتى فى العبارة الواحدة . فالخطاب الفلسفى يحدد نفسه بالتعارض أو التقابل opposition مع الكتابة (أو فى مقابل الكتابة) وبالتالى فى تعارضه مع ذاته . وهذا التعارض ليس – فى رأى دريدا مسألة عارضة أو أنها حدثت عن طريق الخطأ الذى قد يحدث أحيانا فى النصوص الفلسفية ، وإنما هو خاصة بنائية مرتبطة بالخطاب الفلسفى ذاته (Culler, p. 89) .

وهذا إذن هو ما يقصده چاك دريدا وأتباعه من الكتاب الأمريكيين الذين تعرضوا لمفهوم التفكيك حين يقولون إن التفكيك يقوم بقراءة مزدوجة للنص double-reading ، وهو تعبير يلخص موقف دريدا من تعدد المعانى polysemy من ناحية وتصوره لطبيعة تفكيك النص الذى يقوم على "العملية الدلالية للتراوح أو التذبذب المستمر "the semantic operation of perpetual oscillation والتى تكشف فى آخر الأمر عن خطأ وزيف الاعتقاد بوجود معنى ثابت للنص [١٢] . فكل وضع أو موقف أو معنى مقبول أو مسلم به لا يلبث أن يظهر على أنه ليس أكثر من مجرد زيف ، وعلى ذلك فإن من الخطأ أن نأخذه على أنه هو المعنى أو الموقف النهائى والأخير الذى لايمكن الجدال فيه ، إذ للتفكيك قدرة هائلة على هدم (الوهم) من خلال تبيين أن الطبيعة الحقيقية للنص هى مجرد

صورة زائفة وخادعة وليس لها "ماهية ثابتة" (Seung, loc .cit) .

وربما كان ذلك وراء اهتمام دريدا بتفكيك عبارة نيتشه الشهيرة "لعل الحقيقة امرأة" ويتخذ منها وسيلة للمقارنة بين طبيعة المرأة وطبيعة النص ويذهب فى ذلك الى حد القول : ليس ثمة شئ اسمه جوهر أو حقيقة المرأة لأن المرأة مراوغة وتستطيع أن تتجنب وتراوغ حتى نفسها ، كما أنها تستطيع من أعماقها اللانهائية ان تغوص وتتغلغل فى الأشياء لكى تشوه أصول كل ما هو جوهرى وأساسى فى الوجود [١٣] . وفى ذلك يقول دريدا إنْ لم يكن للمرأة جوهر أو وجود أو ماهية essence ثابتة ومحددة فإنها تستطيع أن تكون (لاعبة أكروبات) وماهرة فى أمور الدجل والشعوذة . فتفكيك النص أو (التفكيك النصّى) هو "فنها الأكروباتى" الذى يجد له أصدق تعبير فى قدرتها الفائقة على التنقل والتذبذب ، كما أنه يتمثل من الناحية الأخرى فى صعوبة الإمساك بها فى أى وضع ثابت . إنها - حسب مايقول - "غشاء البكارة" الذى لا يمكن اختراقه أو افتضاضه بأى (قلم Stylus) لانها ليست إلا صورة زائفة فى حركة دائمة . وهذه القدرة على التذبذب الدائم يؤلف ما يسميه دريدا " العملية الديالكتيكية للارتكاس inversion أو الارتداد إلى النقيض (.Derrida, loc. cit) [١٤] . وهذه الحركة الدائمة تشبه القراءة المزدوجة للنص . إذ يقول دريدا إن عبارة نيتشه "لعل الحقيقة امرأة" تعكس فى وقت واحد - وكذلك فى أزمنة متتالية - موقف نيتشه الثنائى نحو المرأة ، فهو من ناحية يخشى ويرهب تلك المرأة" المخصيّة castrated (على اعتبار أنها لا تملك عضو التناسل عند الرجل) ، كما يرهب فى الوقت ذاته تلك المرأة القادرة على الإخصاء castrating (على اعتبار أنها قادرة على معاملة الرجل بقسوة وجفوة وإذلال مما يهدد رجولته التى يعتز بها عليها) ، ولكنه من الناحية الثانية يحب تلك المرأة القادرة الواثقة الحازمة فى تصرفاتها . ويقارن دريدا هذا الموقف الثنائى

الذى يقفه نيتشه من المرأة بالعنكبوت الذى يقع فريسة النسيج الذى ينسجه بنفسه . فنسيج الثنائية الذى يتم بناؤه عن طريق التفكيك يشبه إلى حد كبير الموقف الثنائى أو المزدوج من النص وغموض ذلك النص . وتطبيق أسلوب التفكيك والكشف عن ثنائية النص textual ambivalence يعتبران من أهم نقاط البحث التى تشغل المهتمين بالنقد الحديث [١٥] .

(٢)

وتزودنا كتابات وأعمال فرويد بأمثلة أكثر وضوحا وأقرب إلى الفهم حول منهج تفكيك النص وإظهار مافيه من تناقضات أو على الأصح مفارقات ، كما أنها تتيح الفرصة للقراءة المزدوجة التى تكشف عن تعدد المعانى وبالتالى عدم إمكان الاطمئنان إلى تفسير واحد يعتبر هو المعنى النهائى للنص . وقد تعرض دريدا لكتابات فرويد فى أكثر من عمل واحد من أعماله [١٦] .

وذهب دريدا فى ذلك إلى أن قوة نظرية فرويد تكمن فى قدرتها عن طريق نسق الانقلابات التصاعدية على تحويل الفكر والسلوك وتغييره . بل إنه يمكن – على ما يقول دريدا – تحويل" مجال كامل عن طريق (قلب) هذه التقابلات والتعارضات بحيث تصبح الاهتمامات الأساسية مجرد أمور هامشية . والواقع أن عدداً من الذين تعرضوا لأعمال فرويد من وجهة النظر التفكيكية يرون أن كتاباته ونظرياته أمثلة رائعة تكشف عن تفاصيل القوة التفكيكية وقوة التفكيك الذاتى أو "الهدم الداخلى self-destruction" – حسب تعبير كللر – لتلك النصوص ذاتها بحيث إن هذه القراءة التفكيكية تساعد على قيام وظهور وجهات نظر تختلف تمام الاختلاف عن الآراء التى أيدها فرويد فى تلك الأعمال والتى تعبر عنها نظرياته [١٧] .

فأعمال فرويد تكشف عن وجود سلسلة من التقابلات أو التعارضات التى تحتل مراتب ومستويات مختلفة فى سلم التدرج بالمعنى الذى سبقت الإشارة إليه، كما هو الحال مثلا فى التقابل "سوى/پاثولوچى" أو "سلامة العقل/الجنون" أو "واقعى/خيالى" ، أو "تجربة واقعية/حلم"أو "شعورى/لاشعورى" أو "حياة/موت" وهكذا . وفى كل تقابل من هذه التقابلات يحظى المصطلح الأول بأولوية وأسبقية وبوجود كامل وحافل ، بينما يُعتبر المصطلح الثانى أو الوضع الثانى نفيا أو إنكاراً أو تعقيدا له ، وبالتالى فإن المصطلح الثانى يقع على هامش الأول ويشير إلى وضع غير مرغوب فيه ، لأنه انحراف عن الحالة السوية المقبولة وبذلك قد يمكن الاستغناء عنه . وتحمل كتابات فرويد ذاتها عناصر ومبادئ (تفكيك) هذه التقابلات بشكل أو بآخر[١٨] ، إذ تكشف عن أن المصطلح الأول فى كل تقابل هو "حالة خاصة" للأساسيات التى يشير إليها المصطلح الثانى الذى يكون (متحولا أو منقولا transformed) فى هذه العملية . وعلى ذلك فإن فهم المصطلح (الهامشى) أو المنحرف أو غير السوى يصبح شرطا أو "ظرفا" لفهم المصطلح الذى يُفترض أن له الأولوية والأفضلية عليه . فالعمليات العادية السوية للنفس البشرية يتم كشفها مثلا من خلال البحث الدقيق فى الحالات الپاثولوچية ، كما أن منطق الأحلام والأوهام والتخيلات تصبح أمرا هاما وأساسياً فى دراسة القوى التى تؤثر فى خبرتنا وتجربتنا وتوجه هذه الخبرة وتلك التجربة . بل إن دراسة الُعصاب neurosis دراسة متعمقة تعتبر هى المفتاح لوصف التكيف الصحيح السليم وهكذا (Culler, loc. cit) . وبالمثل فإنه بدلا من دراسة النزعة الجنسية sexualité على أنها أحد المظاهر العادية والمهمة فى الخبرة الإنسانية أو على أنها قوة مؤثرة وفعالة فى لحظاتٍ أو فتراتٍ معينة من حياة الناس تهتم كتابات فرويد بإظهار انحرافات هذه النزعة الجنسية وبجعلها شرطا مسبقا لفهم كثير من الأمور

والتصرفات والأوضاع التى تبدو بعيدة كل البعد عن كل ما هو جنسى ، مثل سلوك الأطفال وتصرفاتهم . وبذلك فإن "ما هو غير جنسى" يصبح صورة أو نسخة خاصة من "الجنسية المتضخمة" ، وهكذا [١٩] .

وواضح أن هذه الحالات من "التحويل" أو "القلب" أو "النقض" التفكيكى تعطى أولوية وأفضلية لما كان يُعتبر هامشيا ، وأنها تُعَدُّ على هذا الأساس مسئولة عن كثير من النتائج والتأثيرات (الثورية) لنظرية فرويد كما هو الشأن مثلا فى اعتبار (أوديب) – فى الأسطورة اليونانية المشهورة – والذى يصفه چوناثان كللر بأنه "مسخ فريد" – يُصبح نموذجا للنضج العادى المألوف عند الإنسان السوى (Culler, p. 161) وذلك على اعتبار أن ثمة نوازع جنسية عند الإنسان السوى نحو الأم وميولا عدوانية مكبوتة نحو الأب ، وهما الأساس الذى تقوم عليه عقدة أوديب .

المثال الثانى المستمد من النظرية الفرويدية والذى يساعد مساعدة فعالة على فهم التفكيك والدور الذى يلعبه فى عملية تغيير وتبديل الترتيب التصاعدى هو تقابل "الشعور/اللاشعور" . ففرويد يرى ضرورة عدم إعطاء الشعور – أو ما هو شعورى – قيمة كبيرة قبل أن تكون لدينا صورة كاملة وصحيحة عن أصل ما هو عقلى mental وأن اللاشعور يحتل فى الواقع الحيز الأكبر بينما يشغل الشعور حيزا أصغرمنه ، وذلك على اعتبار أن كل ماهو شعورى له مرحلة أولية أو تمهيدية لاشعورية ، بينما ماهو لاشعورى قد يظل موجودا فى تلك المرحلة أو الحالة ولايترجم إلى أعمال أو تصرفات شعورية ، وهذا معناه أن اللاشعور هو "الحقيقة النفسية" الصحيحة أو "الواقع النفسى" الحقيقى والصحيح [٢٠] .

وقد يمكن أن ننظر إلى معالجة فرويد للموضوع من زاويتين :

الزاوية الأولى : تقتضى أن نسلم بوجود نوع من (القلب) أو التغيير فى الوضع السوى الذى يؤكد "سطوة اللاشعور" ولكنها تظل مع ذلك تعرِّف اللاشعور

بالإشارة إلى الشعور على أنه شعور مكبوت أو مؤجل deferred (وسوف نعود إلى مفهوم التأجيل différance فيما بعد) . فالخبرات يتم كبتها بحيث تتراجع إلى مستوى اللاشعور حيث تمارس رغم ذلك تأثيرا قويا وفعالا إلى أن يتم الكشف عنها أثناء التحليل ويماط اللثام عن وجودها الخفى المستتر ، وبذلك تُرَدّ إلى الشعور ويخلص الشخص نفسه من سطوة تحكم تلك الأفكار المكبوتة - أو التى كانت مكبوتة - عن طريق الشعور القائم بالذات والذى تتمثل فيه الذات حاضرةً ومدركة لذاتها إلى أبعد الحدود .

أما *الزاوية الثانية* التى يمكن أن ننظر منها إلى معالجة فرويد للتقابل بين الشعور/اللاشعور" فإنها تقتضى أن ننظر الى التمييز الذى يقيمه فرويد بين اللاشعور (الذى يعتمد عليه فى التحليل النفسى) وبين مايسميه " ماقبل الشعور preconscious" والذى لاتكون ممارساته وذكرياته شعورية فى أى لحظة معينة ، ولكن يمكن من حيث المبدأ أيضا استرجاعه عن طريق الشعور ، بينما يكون اللاشعور بعيدا عن تناول الشعور بحيث لا يمكن للشعور التأثير فيه أو حتى الوصول إليه عن طريقه [٢١] .

وإذا كان اكتشاف اللاشعور هو دليل وبرهان على أنه لايوجد شئ بسيط تماما فى الكائن البشرى ، وأن الأفكار والرغبات أمور معقدة إلى أبعد حدود التعقيد فإنه يترتب على ذلك أن اللاشعورذاته ليس "حقيقة مستترة وبسيطة" وإنما هو نتاج معقد ومتفاضل ، أو أنه - على مايقول دريدا "حضور ذاتى مستتر" مؤلف من "اختلافات" كثيرة بحيث يصعب تصنيفه على أنه (شئ) معين بالذات ومتميز عن غيره من (الأشياء) ، كما أنه ليس شيئا مختلفا عن الشعور المختفى أو المستتر[٢٢] .

ولكن *أفضل وأوضح مثال* عند فرويد للتفكير التفكيكى هو كلامه عن غريزة

الموت خاصة وأن أوضح مثال أيضا للقسمة الثنائية – أو التقابل الثنائى – هو "الحياة/الموت" ، فالحياة هى (المصطلح) الإيجابى بينما الموت هو نقيض الحياة ونفى لها . ويذهب فرويد الى أن غريزة الموت هى الدافع Drive الأساسى لكل شئ حى من أجل العودة إلى "الحالة اللاعضوية" ، وأن هذا الدافع هو أكثر قوى الحياة فاعلية وتأثيرا ، وأن الكائن العضوى يريد فقط أن يموت بطريقته الخاصه وأسلوبه الخاص ، وأن حياته سلسلة من "إرجاءات" أو "تأجيل" هدف الحياة . فالمسألة إذن هى رد الموت إلى حياة . ويكشف لنا هذا المثال عن منطق التفكيك وكيف يمكن رد القضية المسلّم بها (وهى انتهاء الحياة إلى موت) إلى نقيضها (رد الموت إلى حياة) (٢٣) .

★★★

بيد أن الأمر يتجاوز حدود الأحلام والغرائز إلى نفس المواقف والمراكز والمراتب الاجتماعية التى يحاول فرويد بمنهجه السيكو تحليلى أن يجد لها تفسيرات نفسية ، وهى مواقف وحالات وأمثلة تتعلق بالتعاون الاجتماعى وتكشف عن التقابل العميق المتأصل فى تفكيرنا ، وعن نوع التفكيك الذى قد تكون له نتائج اجتماعية وسياسية مباشرة وواضحة . ويتمثل ذلك بشكل واضح فى التقابل الذى يقوم على أساس التفاوت فى الترتيب والتمايز بين الرجل والمرأة ، وهو التقابل الذى يعتبر فى نظر الكثيرين من الكتاب "التقابل الأوّلى Primordial" الذى يقوم عليه كل أشكال التقابل الأخرى . والواقع أن التقابل (الرجل/المرأة) يتمثل بتدرجه وتفاوته البنائى فى مظاهر عديدة مختلفة ابتداءً من قصة الخلق كما وردت فى الكتاب المقدس عن خلق المرأة من أحد أضلاع الرجل كمكّمل أو (ملحق) له

Supplement (وفكـرة الملحـق فكرة أساسية عند دريدا سوف نعود إليها) إلى العلاقـات الدلاليـة Semantic والمورفولوجية Morphological والاشتقاقية Derivative المتعلقة بالرجل والمرأة فى اللغات الحية ، حيث يتغلب الخطاب الموجه إلى الرجل كما تُستخدم الضمائر التى تشير إلى الذكر لتشمل أحيانا الأنثى وهكذا .

وتفكيـك هـذا التقابـل يتطلـب - كما يقـول كلـر , *(On Deconstruction* p. 166) بحث واختبار الطرق والأساليب التى استطاعت بها أنواع الخطاب المختلفة ، من سيكو تحليلية وتاريخية وفلسفية وأدبية ، أن تقيم تصوراً للرجل من خلال تحديد خصائص ومقومات الأنثى والأنوثه فى حدود وألفاظ تسمح بإزاحة الأنثى والأنوثه جانبا . وتفكيك هذه الأشكال من الخطاب تتطلب الكشف عن الطبيعة الأيديولوچية لأوضاعها التى تتفاوت فى الترتيب التدرجى أو التصاعدى وهدم أو تدمير أساس ذلك الترتيب الذى تعمل هذه الاشكال للخطاب على تأكيده وتثبيت أسسه ، فالمرأة يُنظر إليها - فى رأى دريدا على أنها جزء مكمل وإضافى للرجل . وشأن المرأة فى ذلك بالنسبة للرجل شأن الكتابة إزاء الكلام الذى يعتبر إضافة مكملة للغة . أما دراسة الرجل فإنه يمكن إجراؤها أوالقيام بها دون الإشارة إلى المرأة لأنه محكوم عليها بأن تكون مجرد تكملة إضافية له . وكما سبق أن ذكرنا فإن ضمائر المذكر فى اللغة هى السائدة كما أنها حين تستخدم لاتستوقف النظر إلى أن المرأة تدخل فيها أو تندرج تحتها بشكل آلى وبطريقة تلقائية . بل إنه حتى فى الحالات التى تدرس فيها المرأة أويدور الكلام حول المرأة فى ذاتها فإن ذلك يكون دائما بالإشارة إلى الرجل على اعتبار أنها تمثل (الآخر) بالنسبة له .

وهذا هو الوضع فى الكتابات السيكو تحليلية الفرويدية حيث تعتبر المرأة

مجرد تكملة للرجل أو ملحق وإضافة إليه وقد ينظر إليها على أنها شئ (طفيلى) . بل إن محاولة تعريف سيكولوچيا الأنثى تأتى عادةً فى حدود وألفاظ الإشارة إلى "حسد القضيب" أى العضو التناسلى لدى الرجل والذى يعتبر وجوده هو الأمر السوى أو المعيارى ، بينما يعتبر عضو المرأة التناسلى انحرافا عن ذلك المعيار - إن صح التعبير - وأمراً عارضا أو سلبيا طرأ على المعيار الإيجابى أو لحق به . فالمرأة إنكار ونقض للرجل ، والأنثى إنكار ونقض للذكر. إنها مخلوق له مهبل Vagina فحسب ومن هنا كان تعريفها يأتى بالضرورة متضمنا الإشارة إلى افتقارها لذلك العضو التناسلى الإيجابى . والمرأة الفتاة تدرك منذ البداية حقيقة ومغزى (إخصائها) ، وحرمانها من ذلك العضو ، وتدرك بالتالى نقصانها إزاء الرجل . وحتى حين تعرف الفتاة فيما بعد معنى وجود المهبل لديها فإنها تدرك فى الوقت ذاته أنه شئ إضافى فحسب أى مجرد تكملة لعضوها غير المكتمل (البظر) ، فضلا عن أن المهبل لا يتيح لها وحده فرصة التمتع بحياة جنسية مستقلة وكاملة وانما يظل الاعتماد على القضيب قائما فى هذا النشاط . فالمرأة (ذكر) غير كامل ، يتحدد شعورها وخاصتها الجنسية sexualily على أنه كبت لذكورتها الأصلية [٢٤].

ويرى بعض الكتاب أن نظرية فرويد التى تؤازر مشاعر الرجل وتعرّف المرأة بأنها رجل غير كامل نظرية (تفكك) نفسها كما يقول دريدا . فنظرية النزعات الجنسية النسائية Feminine sexualily وحسد القضيب هى مجرد وسيلة للسيطرة على المرأة لأنه كلما ازداد حسد المرأة تأكدت أهمية وقدرة ذلك العضو التناسلى الكامل بغير إخصاء والذى يعتبر على هذا الأساس "أداة" أعلى وأسمى وأقوى من عضو المرأة التناسلى ، وبالتالى فإن مشاعر "حسد القضيب" من جانب المرأة تؤكد للرجل قوته الجنسية من ناحية وتساعد من الناحية الأخرى على التهوين من شأن المرأة ، على الرغم من أنها هى موضوع الاهتمام الجنسى [٢٥] .

ولكى يبين دريدا أن الخاصة الجنسية Sexualité عند المرأة (مشتقة) وغير مستقلة وأنها صورة ضعيفة وهزيلة من الخاصة الجنسية لدى الرجل وأنها بعد ذلك كله نوع من كبت المشاعر الجنسية التى تقوم على المباشرة الجنسية وعلى تعظيم شأن العضو التناسلى لدى الرجل يلاحظ أن فرويد يعزو للمرأة جنسية ثنائية Bisexualité فى الأصل . فالفتاة الصغيرة رجل صغير يحمل فى داخله "بذرة" أن يصبح امرأة ، مما يعنى أن الفتاة ثنائية الجنس منذ البداية وأنه بدون هذه الثنائية الجنسية الأصلية لن يكون هناك إلا جنسان منفصلان تماما هما الرجل والمرأة . ولكن نظرية ثنائية الجنس التى تعتبر إسهاما جذريا فى التحليل النفسى تؤدى إلى عكس أو (قلب) الترتيب القائم على تفاوت التدرج بين الرجل والمرأة لأنه يبين أن المرأة تجمع بين حالتى الذكورة والأنوثة ولديها عضوان جنسيان أحدهما ذكرى والآخر أنثوى وبذلك تكون المرأة هى المثال أو النموذج التام للخاصة الجنسية بينما يكون الرجل مجرد شكل متغاير أومشتق من المرأة ومجرد تحقيق واقعى actualisation ممتد أو مستمر لمرحلة عضو التناسل الإيجابى عندها . ومعنى ذلك فى آخر الأمر أنه بدلا من أن نعامل المرأة على أنها (متغير) من الرجل فإن الأقرب إلى الصواب وإلى الواقع هو أن نعامل (الرجل) على أنه حالة خاصة ومشتقة من المرأة ، أو ربما يمكن القول مع دريدا إن الرجل والمرأة متغايران وشيئان مختلفان عن المرأة الأصلية "Archi-woman" (٢٦)

(٣)

فى كتابه الهام عن : " *البلاغة البنائية Structural Poetics* " يذهب چوناثان كلر إلى أن التفكيك هو إحدى الحركات الفكرية التى تندرج تحت ما يُعرف بما

بعد البنائية والتى تقوم أساسا على رفض فكرة أن البناء شئ موجود بالفعل وبطريقة موضوعية فى النص ، ومن هذه الناحية يعارض التفكيك - أو على الأقل يثير بعض الشكوك حول الدعوى بأن أبنية المعنى تناظر أو حتى تطابق نمطا ذهنيا عميقا هو الذى يحدد درجة الوضوح وجلاء الفهم . وذلك على اعتبار أن البنائية تبحث عن الأبنية الثابتة غير المتغيرة وعن الكليات والعموميات الصورية التى تعكس طبيعة الذهن البشرى(٢٧) . وبعبارة أبسط وأوضح فإن البنائية هى دراسة الأبنية العقلية اللاشعورية المشتركة بين الثقافات المختلفة . فالنصوص الأدبية والأساطير والموسيقى بل وكثير من (المنتجات) الثقافية الأخرى تقوم على تفسير عام وكلّى للفكر الإنسانى والثقافة الإنسانية فى عموميتها ، كما تدعى أن النتائج التى تتوصل إليها ترتكز على وجود رابطة عامة وقوية وعميقة بين الفكر وأنساق المعنى التى يُفترض أن العقل يقوم بتحليلها . وهذا هو مايدفع كريستوفر نوريس إلى أن يقول عبارة هامة لها مغزاها ، وهى أن التفكيك - على العكس من البنائية - يقوم أساسا ومنذ البداية على (تعليق) أو(تعطيل Suspension) ذلك التناظر المفترض بين العقل والمعنى ، بل ورفض فكرة وجود منهج أو وسيلة يمكنها التوحيد بينهما أو حتى إيجاد أى رابطة قديمة تربطهما أحدهما بالآخر (Norris, loc.cit) .

والواقع أن ثمة فريقا كبيرا من الكتاب يرون أن نظريات دريدا عن الكتابة واللغة كانت تهدف إلى تحطيم وهدم الأفكار السائدة وزعزعة الثقة فى البنائية التى تقوم على دعوى وجود أبنية عامة كلية فى كل الثقافات وأن مفتاح فهم هذه الأبنية هو اللغة ، وقد أمكن للبنائية أن تملأ الفراغ الذى تركه انحسار الوجودية وتحول كثير من المفكرين الفرنسيين إلى تطبيقها فى مجالات عديدة مختلفة . فقد طبقها رولان بارت Roland Barthes فى الأدب والنقد الأدبى . ولجأ إليها چاك لاكان Jacques Lacan فى أعماله فى مجال التحليل النفسى ، ولوى

ألتوسير Louis Althusser في الفلسفة كما طبقها ميشيل فوكوه Michel Foucault في دراساته للنظم الاجتماعية وتاريخ الأفكار . وقد أخذت البنائية على أيدي بعض هؤلاء المفكرين – وبخاصة ألتوسير – تنحو منحىً يساريا واضحاً . بل إننا نجد ذلك عند ليفي ستروس نفسه الذى اعتبر الماركسية واحدة من معشوقاته الثلاث [٢٨] ، إلى أن جاءت أحداث مايو ١٩٦٨ ورفض بعض هؤلاء المفكرين (البنائيين) – وبخاصة ليفي ستروس وألتوسير– التجاوب معها مما أفقد البنائية كثيرا من التعاطف ، بل وكثيرا من قوتها الدافعة في الحياة الفكرية العامة والحياة السياسية على وجه الخصوص . وفي هذه الفترة الحرجة ظهر چاك دريدا وبعض المفكرين الذين تمردوا على البنائية ، وعُرفت اتجاهاتهم بما بعد البنائية . وتميز هؤلاء المفكرون جميعا بشدة الاهتمام بنقد النص في كتاباتهم الأدبية والفلسفية بعد أن نبذوا (ادعاءات) البنائية عن قدرتها على فهم كل شئ في الوجود والحياة .

ولقد سبق أن ذكرنا أن المفكرين "بعد البنائيين" خرجوا جميعا من جعبة البنائية وأنهم تأثروا بلغويات دوسوسير . وعلى ذلك فإنه يمكن القول إنه إذا كانت البنائية تُعنى بدراسة الأبنية العقلية اللاشعورية المشتركة بين مختلف الثقافات ، فإن مابعد البنائية تهتم بتطبيق أو استخدام التحليل اللغوى في الأدب والفلسفة بوجه خاص ، وقد لعب دريدا دورا هاما في ترسيخ هذا الاتجاه . وكان يرى أن تفكيك أى نص خليق بأن يبين لنا أنه كيان مؤلف من نصوص أخرى عديدة ومختلفة ، وان التفكيك على هذا الأساس هو نوع من "ممارسة القراءة" التى تهدف إلى إثبات وجود علاقة (لم يدركها المؤلف) بين مايخضع لسيطرته ومالا يستطيع التحكم فيه من أنماط اللغة التى يستخدمها [٢٩] . وبذلك يكون دريدا قد انتقل من "ما بعد البنائية" إلى "تفكيك النص" وإظهاره على أنه "وحدة مركبة"

Composite تتألف من عدد من النصوص الأخرى المختلفة بل والتى قد تكون مناقضة تماما للنص الأصلى ، وهو ما لم يكن المؤلف الأصلى يدركه . وفى ذلك يقول پول دومان إنه عن طريق تفكيك النص يستطيع "علم الدلالة" أن يبين كيف تم بناء ذلك النص فى أول الأمر : فرواية توماس مان Thomas Mann المسماة *Death in Venice* يمكن بالتفكيك أن تكشف لنا عن أنها مزيج من فهم توماس مان لشوپنهور ونيتشه ، وكذلك عن تمثله هو اللاشعورى لأفلاطون (٣٠) .

وتهتم ما بعد البنائية بتأكيد وإبراز أهمية الدلالة وعلم المعاني والنظرية التى تبحث عن وظيفة العلامات والرموز اللغوية فى المجتمع ، ولكنها لم تهتم بدور هذه العلامات أو الرموز فى نقل المعانى وتوصيلها بقدر ماتهتم بمحاولة تتبع العلاقة بين الكلمة (الدّال) والتصور أو الفكرة المتعلقة بها (المدلول) (٣١) . ولقد كان تأثير ليفى ستروس على تطور علم العلامات خلال الخمسينات والستينات هائلاً على الرغم من كل الانتقادات التى وجهها إليه بعض المتخصصين فى الموضوع (٣٢) . وكانت الأبنية تدرس خلال هذه الفترة ذاتها على أنها "شفرات Codes " مسلّم بوجودها ويمكن دراستها وفحصها فى إطار أنساق مغلقة ومتفردة (٣٣) . ومع ذلك كان هناك فى الوقت ذاته - وبخاصة فى النصف الثانى من الستينات - اتجاه قوى للابتعاد عن دراسة البناء Structure والاهتمام بدلا من ذلك بعملية إقامة وتنظيم وترتيب البنية Structuration باعتبارها عملية تاريخية إيجابية وفعالة . وتمثل هذا الاتجاه بوجه خاص فى أعمال مفكرى "ما بعد البنائية" الذين تأثروا بفلسفة هايدجر وآرائه واتجهوا اتجاها يساريا بحيث يشار إليهم أحيانا باسم "اليساريين أتباع هايدجر من جماعة Tel Quel (٣٤) . وتتركز هذه الفوارق فى عدد من النقاط الهامة التى ترتبط ارتباطا وثيقا بالتفكيك وتعتبر من أهم ملامحه الأساسية المميزة :

أ - *الفارق الأول* يتمثل فى اختلاف النظرة إلى تحليل دوسوسير للعلاقة بين

الدّال والمدلول . فلقد تقبل ليفى ستروس موقف دوسوسير من فكرة الاختلاف بين اللغة Langue والكلام Parole ولكنه أعاد صياغة هذا الاختلاف فى كتاباته بحيث ظهر فى شكل التمييز بين الشفرة Code والرسالة Message على ماسبق أن ذكرنا فى الفصل الثانى من الكتاب عن "البناء والبنائية" .

وفى ضوء هذا التمييز درس لنا عدداً من النظم والأنساق الاجتماعية والثقافية (نسق القرابة فى كتابه عن " *الأبنية الأولية للقرابة* ، والطوطمية فى كتابه عن "*الطوطمية فى الوقت الحالى*" والأساطير فى كتابه الكبير المؤلف من أربعة أجزاء بعنوان " *أسطوريات*" ؛ بينما كان المفكرون بعد البنائيين يفضلون إبراز التمايز والاختلاف بين الدال والمدلول من حيث هما عنصران متكاملان فى مفهوم الدلالة Signification (Giddens, op.cit.p.29) ويعطى اللغويون البنائيون لمفهومى الدال والمدلول عناية كبرى باعتبارهما الوجهين المكونين للعلاقة ، كما أنهما يرتبطان معا فى الذهن عن طريق التداعى بحيث تعتبر العلامة اللغوية التى يؤلفانها كيانا أو وجودا عقليا خالصا دون أن تكون له إشارة مباشرة بالواقع . ويذهب دوسوسير إلى أن العلاقة بين الدال والمدلول علاقة تعسفية بحت ، إذ ليس من الضرورى أن يكون للعلامة اللغوية معنى طبيعى أو مادى ملموس وإنما تحقق العلامة اللغوية معناها من خلال نسق الأصوات الذى تتميز فيه عن غيرها من العلامات . فليس ثمة فى (الكلمة) من حيث هى صوت معين ومتميز علاقة ضرورية بالشئ أو الموضوع الذى تطلق هذه الكلمة عليه ؛ ومن هنا تعتبر اللغة "شكلا وليس جوهرا ماديا" ، كما أن الاختلافات بين الأصوات هى من أهم العناصر المميزة للعلامات اللغوية بحيث نجد أستاذا مثل

روبرت يونج الذى سبقت الإشارة إليه يقول إن فكرة دوسوسير عن الاختلاف Difference فى اللغة هى من أهم الأفكار الثاقبة الأصيلة فى نظريته وأنها تعتبر الركيزة التى تقوم عليها بعض النظريات الأخرى التى تستعين باللغويات البنائية أو التى لها علاقة مباشرة بها كما هو الحال بالنسبة للتفكيك . ولكن على الرغم من تأثر چاك دريدا بنظرة دوسوسير إلى العلامة اللغوية فإنه لا يعطى نفس الأهمية التى يعطيها دوسوسير للعلاقة الوثيقة بين الدال والمدلول ويرى أنها علاقة غير ترابطية وغير لازمة ، وأن مايذهب إليه دوسوسيرمن الالتحام القوى بين الاثنين باعتبارهما جانبين أساسيين لنفس الشئ معناه فى نظر دريدا أن المعنى ينتج فقط من خلال الدور الذى يلعبه الاختلاف فى عملية الدلالة (٢٥) .

•••

ب - *الفارق الثانى* بين موقف دريدا من الدلالة وموقف دوسوسير يتمثل فى نظرته إلى العلاقة بين الكلام والكتابة وهى نظرة متأثرة إلى حد كبير بنظرته إلى الثقافة الغربية بوجه عام وأنها ثقافة تقوم على "فلسفة الحضور Philosophie du présence وعلى ما يطلق عليه أحيانا اسم التمركز حول العقل Logocentrism التى أشرنا إليها من قبل . ولقد كان دوسوسير يعطى الكتابة مكانا ومكانة ثانويين بالنسبة للكلام ويعتبرها اشتقاق منه . ومع أن دوسوسير استبعد الصوت voix - من حيث هو كذلك - من النسق اللغوى فإنه يرى فى الوقت ذاته أن "الكلمة المنطوقة" هى التى تؤلف موضوع التحليل اللغوى ، وأن الكتابة هى مجرد وسيلة وأداة لتمثيل الكلام ؛ ومن هنا كانت

الكتابة تعتبر – فى نظره – مجرد "أداة فنية " أو "إضافة خارجية" يمكن إسقاطها من الاعتبار فى دراسة اللغة (٣٦) .

وكان دوسوسير كغيره من مفكرى الغرب يرى أن الكلام اتصال طبيعى ومباشر بعكس الكتابة التى كان يعتبرها مجرد تمثيل (صناعى) . ويبدو هذا واضحا عند الأطفال الذين يتعلمون الكلام قبل أن يتعلموا الكتابة ، كما أن كثيرا من الشعوب والثقافات لديهم لغات منطوقة (أى كلام) دون أن تكون لديهم كتابة . بل أن دوسوسير يتكلم عما يسميه (أخطار) الكتابة التى تُخفى اللغة وتموّه طبيعتها ، كما أنها كثيرا ماتعتدى على دور الكلام بل (وتغتاله) لأن لها قوة عارمة تصل إلى حد التسلط والطغيان ، ولذا فإن اللغويات التى تهتم بالصور والأشكال المكتوبة (تقع فى الشرك) لأن الكتابة التى هى – فى رأيه – تمثيل للكلام تهدد وتعتدى على (نقاء) النسق الذى تخدمه على ما يقول دريدا (٣٧) .

ويتخذ جاك دريدا من رأى دوسوسير فى العلاقة بين الكلام والكتابة موقفا معارضا تماما ويرى ان مايقال عن هذه العلاقة لا يبرر أسبقية أو أولوية وأفضلية الكلام على الكتابة . صحيح إن الكلام اتصال أو تواصل مباشر له معنى يمكن نقله بسهولة وفى الحال أثناء النطق بالكلمات أو الألفاظ التى تخرج من الفرد كعلامات تلقائية ليس لها وجود مادى متعين ، ولكن الكتابة على الجانب الآخر تتألف من علامات فيزيقية وبذلك يكون لها كيان ملموس ، كما أن لها وجودا منفصلا عن التفكير الذى أنتج هذه الكتابة أو على الأصح تلك العلامات الفيزيقية العيانية المحسوسة ، مما يجعلها قادرة على أن تؤدى وظيفتها الاتصالية حتى فى غياب صاحبها (وذلك بعكس الكلام الذى هو اتصال مباشر على ماذكرنا) ، وإن كانت تبدو فى الوقت ذاته لاشخصانية أو بدون شخصية ومجهولة الهوية إلا فى الحالات التى نعرف فيها صاحبها أو مؤلفها وكاتبها . وهذا هو الذى يعطى الكتابة

استقلالا ذاتيا بعكس الحال بالنسبة للكلام على الرغم من كل مايقال عن أنها مجرد تمثيل أو أنها (تشويه) لذلك الكلام . والواقع أن إعطاء الأولوية للكلام على الكتابة مسألة قديمة قدم الفلسفة . فقد كان أفلاطون – مثلا – فى محاورة فيدر يصف الكتابة بأنها صورة مهجّنة وزائفة للتواصل والاتصال ، وأن اللغة بانفصال الكتابة (عن أبيها) – أى الإنسان– تؤدى إلى ظهور وقيام كل ألوان سوء الفهم نظرا لعدم وجود المتكلم الذى يستطيع أن يشرح ويفسر للآخرين مايدور بذهنه – ومن شأن هذه النظرة أن تعتبر الكتابة تمثيلا (طفيليا) وناقصا للكلام وهو مايبرر إعطاء الكلام تلك الأولوية والأفضلية فى التضاد او التقابل (الكلام/الكتابة) (Culler, op. cit, p,100)

ولكن الكتابة بالنسبة لدريدا لا تشير إلى نص مكتوب Script من حيث هو كذلك ، أو إلى الوجود الفيزيقى للحروف المكتوبة فوق الصفحة ولكنها تشير إلى " الفصل" والتمييز" والمباعدة Spacing الأساسية = من وجهة نظره فى فكرة الاختلاف différence . فالاختلاف كما يظهر فى عملية الكلام أو القراءة يفترض وجود "بُعد مكانى" هو فى الوقت ذاته "بُعد زمانى" ويمكن أن ندركه بسهولة فى تسلسل واطراد العلاقات الأفقية Syntagmatic relations أو العلاقات المتعلقة بالسياق [٣٨]. فالمكان يوجد فى الزمان لأنه هو الزمان حين يترك نفسه أو يتخلص من ذاته ، أو حين يكون خارج ذاته ، لكى يكون هو مجرد الزمان فى ذاته[٣٩]. وهذا التصور يقودنا إلى الفارق الثالث فى فهم اللغة بين دوسوسير وجاك دريدا .

•••

جـ – *الفارق الثالث* يدور حول فكرة " الاختلاف différence " التى أشرنا

إليها . ولقد ذكرنا أن موقف دريدا من الكلام والكتابة موقف مناقض تماما لموقف دوسوسير لأن دريدا يعطى أولوية وأسبقية للكتابة على الكلام فى سلم الترتيب التصاعدى للتقابل (الكتابة/الكلام) . فالكتابة هى التى تكشف عن الاختلاف بين الألفاظ أو الكلمات المتقاربة - بل وأحيانا المتشابهة تماما - فى النطق مع أن لها فى الوقت ذاته مدلولات مختلفة . وقد سبق أن أشرنا فى ذلك إلى الاختلاف فى الكتابة بين aigle (نسر أو عُقاب) وبين Hegel الفليسوف على الرغم من أن لهما نفس النطق بالفرنسية .

ولكن المثال الأكثر أهمية بالنسبة لدريدا فيما يتعلق بالتفكيك هو اتفاق النطق فى كلمة différence (اختلاف) و différance (التأجيل أو الإرجاء) ، وهو اختلاف ليس فقط فى طريقة الكتابة أو حتى فى المدلول ولكنه اختلاف أقام عليه دريدا نظرية متكاملة فى الدلالة لها صلة وثيقة بالتفكيك . ومن هنا كان دريدا يرى أن الكتابة التى يزعم دوسوسير أنها ليست موضوعا للبحث اللغوى هى أفضل مثال لتعرّف طبيعة الوحدات اللغوية . وبذلك يكون دريدا قد تمكن من أن (يقلب) أو (يعكس) القضية التى يدافع عنها دوسوسير والتى تقوم على جعل الكتابة اشتقاقا من الكلام ، وأنها مجرد (حالة) طفيلية للتمثيل ومجرد (ملحق) أو (إضافة Supplément) إلى الكلام ، إذ لايلبث هذا الترتيب التصاعدى أن يتحول إلى العكس تماما عند دريدا الذى يعمل على تفسير الكلام على أنه صورة للكتابة .

والكتابة هى التى تقدم لنا الصورة الواضحة لفكرة التأجيل أو الإرجاء بقدر ماتقدم لنا صورة واضحة عن الاختلاف سواء فى تركيب اللغة أو تركيب المجتمع. وقد أبدى دوسوسير وليفى ستروس نفسه ثم دريدا بعد ذلك درجات متفاوتة من الاهتمام بفكرة التأجيل والإرجاء بحيث لعبت دورا كبيرا فى النظرية الاجتماعية . ولكن التأجيل عند دريدا ارتبط ارتباطا قويا بمسألة (المباعدة) فى الكتابة ومدى

تواؤم هذا التصور مع ارتباط اللغة بالممارسة الاجتماعية واليومية كما تظهر فى كتابات فيلسوف مثل ڤيتجنشتاين Wittgenstein . فالممارسات الاجتماعية تحدث ليس فقط كتحولات للترتيب الواقعى للاختلافات أى الاختلافات فى الزمان (تكرار الممارسات) ، ولكن أيضا الاختلاف فى المساحة الفيزيقية أى المكان ، ولذا فإن نظرية تشييد وتنظيم بناء الأنساق الاجتماعية Structuration تقوم على ذلك المضمون المعقد لمفهوم الإرجاء على مايقول جيدنز(Giddens, op.cit,pp45-6) . وقد استخدم دريدا كلمة التأجيل différance للإشارة إلى أن الاختلاف يتضمن تماسك واندماج وتكامل "الزمانى" و"المكانى" معاً ، وبذلك فإن الاختلاف différence يعنى الإرجاء . وواضح أن ثمة نوعا من التلاعب بالألفاظ فى استخدام الكلمتين فى اللغة الفرنسية وهو مالانجده فى ترجمة هذين المصطلحين الهامين إلى اللغة العربية . فالفارق بين الكلمتين فى اللغة الفرنسية هو فى حرف واحد فقط . وإذا كان دريدا أسقط من اعتباره التعارض القائم بين مفهومى "تزامنى Synchronique" و "تتابعى diachronique اللذين يستخدمهما دوسوسير وليڤى ستروس وغيرهما فإنه يعترف فى الوقت ذاته بأن الاختلاف يوجد فقط داخل عملية الإرجاء أو التأجيل الزمنى ، وما تتضمنه هذه العملية من اختفاء الحاضر باستمرار وذوبانه فى المستقبل وفى الماضى وإذعانه لهما . إذ أنه بمجرد أن يدرك المرء الحاضر يكون "الحاضر" قد أصبح ماضيا ، وهذه فكرة يمكن أن نردها إلى الفلسفة اليونانية .

وليس الإرجاء أو التأجيل مجرد تصور أو فكرة . وإنما هو فعل النقيض والإنكار والنفى negation إذ ليس لذلك الإرجاء أو التأجيل وجود فى ذاته ، أى ليس له "وجود حاضر" . فكل العلامات بل وكل النصوص تتضمن آثارا من علامات أخرى أو من نصوص أخرى ، وبذلك لا يوجد فى الحقيقة إلا "اختلافات

من اختلافات "و"آثار لآثار" ، كما أن الإرجاء أو التأجيل "هو بناء وحركة" يمكن إدراكها فقط بالإشارة إلى تقابل (الحاضر/الماضى) . فهو، أى الإرجاء أو التأجيل "لعبة" منهجية مطردة للاختلافات ولآثار الاختلافات والمباعدة التى عن طريقها ترتبط العناصر بعضها ببعض(٤٠) .

***

مفهوما الاختلاف والإرجاء أو التأجيل فى اللغة نجد لهما تطبيقا فى بعض العلوم الاجتماعية والإنسانية ، كما أن ثمة أمثلة (كلاسيكية) يستشهد بها دريدا - ويستمدها - كعادته من غيره من الكتاب والمفكرين والعلماء . ونكتفى هنا بالإشارة إلى مثالين شهيرين من أعمال فرويد الذى يحظى بقدر كبير من اهتمام دريدا فى أكثر من عمل واحد من أعماله على ماذكرنا .

المثال الأول المستمد من فرويد هو الحالة المشهورة باسم "الإنسان الذئب Wolfman " والتى تقوم على خوف الشخص غير المفهوم والذى لا يوجد له تفسير واضح من الذئاب ، ولكن فرويد استطاع عن طريق تحليل الأحلام الرئيسية إلى أن ذلك الشخص كان قد شاهد والديه أثناء الجماع وكان عمره حينذاك سنة ونصف سنة ، ولم يكن لذلك المنظر " الأولى " أى معنى أو أثر بالنسبة للطفل فى ذلك الحين أو فى تلك السن المبكرة ، ومع ذلك فإن منظر الجماع (حُفِر) أو (نُقِش) فى اللاشعور كنَصٍّ بلغة غير معروفة . وحين بلغ الطفل الرابعة من عمره رأى حلما ارتبط بذلك المنظر الجنسى الأولى من خلال سلسلة من التداعيات التى تحولت إلى صدمة عنيفة . ومع أنه ظل رغم ذلك مكبوتا إلا أنه اتخذ شكل بعض الأعراض المنقولة displaced هى الخوف من الذئاب . ولكن الحادثة الفاصلة فى حياة الإنسان الذئب "كانت واقعة أو حادثة ربما لم تقع أو لم تحدث أبدا بالفعل .

فالمنظر الأصلى أو الأولى لم يكن فى ذاته ضاراً أو مؤذياً إلى حد حدوث صدمة للطفل ، كما أن الحادث الذى يعتبر حادثا فاصلا قد يكون مجرد عملية جنسية بين بعض الحيوانات ولكنه تحول عن طريق " الفعل المؤجل" إلى المنظر الأولى أو المبدئى ، إذ من الصعب على مايقول دريدا تتبع واستحضار الحادث أو السبب لأنه قد لايكون له وجود بالفعل .

*المثال الثانى*هو مثال الفتاة إمّا Emma وهى مثال كلاسيكى للعمل (النصّى) المتفاضل للاشعور . فقد كانت الفتاة تخشى ارتياد المحلات التجارية وترد ذلك الخوف إلى حادثة وقعت لها وهى فى سن الثانية عشرة حين شاهدت فى أحد المحلات اثنين من العاملين فيه يتضاحكان فهربت فزعة خائفة . ولكن فرويد تتبع تلك الحالة وأمكن رد الخوف إلى حادث وقع للفتاة وهى فى سن الثامنة حين لمس صاحب أحد المحلات أعضاءها التناسلية بيده من فوق الملابس . ولكن بين هاتين الحادثتين ظهر عنصر آخر جديد هو إمكان قيام رد فعل جنسى لم يكن ثمة مايدعو إلى ظهوره . فالمحتوى الجنسى لم يكن له وجود فى المنظر الأول أو الأوّلى حيث لم تكن الفتاة تدرك تماما المعنى أو المضمون الجنسى للفعل ، كما أن المحتوى الجنسى أيضا لم يكن له وجود فى المنظر الثانى الذى لايتضمن أى فعل جنسى ، ولكن الذكرى كان قد تم كبتها وأصبحت مجرد شئ مؤلم عن طريق الإرجاء أو الفعل المؤجل (Culler, op.cit,p164.) .

فكأن مفهوم الإرجاء أو التأجيل المرتبط بمفهوم الاختلاف يمكن أن نجد له تطبيقات فى العلوم الإنسانية والاجتماعية وهو مايحاوله دريدا فى بعض كتاباته مشيرا إلى كتابات وأعمال غيره من الكتاب على ماذكرنا . وفى ذلك تتمثل أهمية أعمال دريدا أو كتاباته وآرائه وأسلوب التفكيك الذى يتبعه إذ يمكن للباحث أن يتعدى نطاق الدراسة الأدبية واللغوية إلى غيرها من مجالات التخصص .

(٤)

فى كتابه *Working With Structuralism* الذى نشر عام ١٩٨١ يقول ديفيد لودج David Lodge إن كلمة "بنائية" كلمة واسعة ومطاطة بحيث تشمل عدداً كبيراً من أشكال النشاط الذهنى . ومع ذلك فإنه يمكن التمييز فيها بين شكلين أو نوعين أساسيين :

الأول هو امتداد لما يمكن تسميته بالبنائية الكلاسيكية التى تهتم بتحليل وفهم الثقافة باعتبارها نسق الأنساق ويتخذ هذا الشكل من البنائية اللغة نموذجاً مثالياً للشرح ، وبذلك فهو يحاول أن يقوم بالنسبة للأدب والأساطير وغيرهما من أوجه الثقافة بنفس الدور الذى تقوم به (الأجرومية) للغة بحيث تساعد البنائية على تبيين الطريقة التى تعمل بها هذه الأنساق وتوضيح القواعد التى فى إطارها تتولد المعانى وتنتقل . فهذه البنائية إذن بنائية صورية تهدف إلى الوصول إلى مرتبة العلم .

أما الشكل الثانى من البنائية فهو مايطلق عليه عموماً اسم "*مابعد البنائية*" التى تقف موقفا مناوئا من التجريب وتستمد أفكارها وتصوراتها بوجه عام من الأيدلوچيا الماركسية ومن التحليل النفسى ومن الفلسفة وتهتم بتحليل النظم الثقافية باعتبارها وسائط للأيديولوچيا ، ولذا يغلب على هذا الشكل من (البنائية) طابع الجدل البعيد عن المبادئ والقواعد والأصول العلمية الدقيقة [٤١] .

وينتمى ليفى ستروس وياكوبسون وتودوروف Todorov للفرع أو الشكل الأول من البنائية ، بينما ينتمى للشكل الثانى مفكرون من أمثال فوكوه ولاكان ودريدا ، وإن كان هناك مفكرون آخرون ارتبطوا بكلا الاتجاهين وأسهموا فيهما فى مراحل مختلفة من حياتهم الفكرية ، كما هو الشأن بالنسبة لرولان بارت .

ويقف هذان الاتجاهان موقف النقد والمعارضة أحدهما من الآخر نظراً لاختلاف المنهج والهدف . ولكن الاتجاه الثاني أو الشكل الثانى من البنائية – أعنى ما بعد البنائية – يتميز بوجه عام بالصعوبة والتعقيد بل والغموض فى كثير من الأحيان ، لدرجة أن هناك من يقول إن مجرد ذكر اسم چاك دريدا فى صدر دراسة أو مقال يؤخذ على أن فيه استفزازاً صريحاً للقارئ وتحدياً له . وصحيح أن بعض كتابات البنائيين من أتباع الاتجاه الأول يخالطها أحيانا قدر من الصعوبة والغموض ، ولكن هذا يحدث عرضاً وعن غير قصد أو تعمد بعكس ما يفعل بعض مابعد البنائيين وبخاصة چاك لاكان ، كما أنه على الرغم من مستويات التجريد العالية التى تصبغ كتاباتها وعلى الرغم من أستخدامها لأساليب ومصطلحات دقيقة – وقد تكون غريبة فى بعض الأحيان – فإن مفهوماتها وأفكارها وتصوراتها ومناهجها تستخدم فى دراسة ظواهر ومشكلات محسوسة وعيانية كما هو الشأن فى البحوث الأنثربولوچية التى تسترشد بأفكار ومناهج ليڤى ستروس .

وقد سبق أن رأينا كيف انتقل چاك دريدا من "ما بعد البنائية" إلى "التفكيك" نتيجة لنظرتة إلى اللغة وإلى العلاقة بين الكلام والكتابة ونظرته إلى العلامات وتعدد معانى العلامة الواحدة Polysemy فى تفسير النص ، وأنه لم يحاول أن يقدم لنا عرضاً (رسميا) محددا لهذا المفهوم مما أدى إلى قيام تفسيرات ، واستخدامات عديدة ومختلفة لمعنى "التفكيك" وتوجيه كثير من النقد والهجوم على هذا المفهوم . ولكن من الواضح أن دريدا يرمى من التفكيك إلى إبراز التناقض الداخلى فى بعض النصوص وبخاصة النصوص الكبرى التى تعالج المشكلات الأساسية وذلك من خلال (تفكيك) النص من الداخل ، وهو ما يفسر قوله فى كتابه *De la Grammatologie* " إن حركات التفكيك لا تهدم الأبنية من الخارج" (٤٢) .

وقد يحسن بنا هنا أن نلخص أهم معالم "التفكيك" في عدد من النقاط مع الإشارة إلى بعض المشكلات الأخرى المتصلة بفكر دريدا والتي لها علاقة بالموضوع ولكن لم تجد ما تستحقه من عناية في الصفحات السابقة .

أولاً : لا يعتبر دريدا التفكيك أساساً لمنهج تأويلي أو لتخصص جديد وإنما هو - في أبسط صوره - شكل من أشكال ممارسة أو أداء (القراءة) المتعمقة التي تهدف إلى الكشف عما قد يوجد في النص من علاقات لم يدركها المؤلف نفسه بكل مايترتب على ذلك من وجود مفارقات وتناقضات في أمور تُقبل على علاّتها . ويتحقق ذلك من خلال القراءة الثنائية للنص بحيث يُبرز ويبين الطريق الذي سلكه النص في عرضه للمشكلة التي يتناولها من ناحية ، ومناقشة نفس القضايا التي يعرضها النص ولكن باستخدام نسق التصورات والأفكار من زاوية أخرى تؤدي إلى قيام تركيبات جديدة تتحدى اتساق واطراد ذلك النسق ذاته . فكأن هذه القراءة الثنائية يمكن أن تكشف عن وجود معنيين متضادين يصعب التوفيق بينهما ولكنهما يعملان معاً على الرغم من ذلك وفي نفس الوقت للتعليل والبرهنة على شئ معين بالذات ، على مارأينا في الأمثلة التي سبق ذكرها في بداية هذا الفصل . والأساس الذي تقوم عليه هذه القراءة الثنائية التي تؤدي إلى توليد معان وأفكار جديدة لم تطرأ على بال المؤلف الأصلي هو نظرة دريدا إلى العلامة ونظريته عن "تعدد المعاني" .

ثانيا : يرتبط اهتمام دريدا بتعدد المعاني ارتباطاً قوياً بموقفه من مشكلة تمركز الفكر الغربي حول العقل أو دور العقل المهم *Logocentrism* في التفكير الغربي وكذلك موقفه من " *ميتافيزيقا الحضور*" ومحاولته التهوين من شأنها . إذ على الرغم من الدور الأساسي الذي تلعبه هذه الفلسفة في التفكير الغربي فإن دريدا يرى أنها أدت إلى قيام كثير من المفارقات التي تتحدى اتساق وتماسك هذه

الميتافيزيقا ذاتها . وبالتالى فإنها تتحدى إمكان تعريف الكينونة être على أنها حضور Présence . فاللحظه القائمة أو "الحاضرة" هى- فى نظر هذه الميتافيزيقا مايوجد الآن بالفعل أو ماهو كائن الآن بالفعل ، أما المستقبل فسوف يكون بينما الماضى قد وجِد أو (كان) من قبل . ومع ذلك فإن حقيقة كل منهما تعتمد على علاقته بحضور الحاضر ، وبذلك يكون المستقبل (حضوراً) متوقعا بينما يعتبر الماضى (حضورا) سابقا [٤٢] .

ثالثا : على الرغم من أن كتابات چاك دريدا تتعرض بالدراسة والتفكيك لكثير من النصوص المستمدة من أعمال غيره من المفكرين فإن هذه الكتابات نادرا ما تقدم تفسيرات أو تأويلات بالمعنى التقليدى لهذه الكلمة ، بل إنها لاتكاد تحرص على تماسك ووحدة النصوص التى تستشهد بها وتخضعها للدراسة كما أنها كثيرا ماتغفل المعنى الذى يريد المؤلف الأصلى نقله وتوصيله للقارئ وتهتم بأمور يعتبرها الكثيرون من نقاد دريدا مسائل هامشية ، وإن كانت القراءة الثنائية تكشف عن وجود منطق إشكالى يتجاوز النسق الصريح الواحد فى تلك النصوص ويهون فى الوقت نفسه من شأن ذلك النسق . كذلك تحرص كتابات دريدا على الكشف عما فى تلك النصوص من مفارقات وتناقضات . تختفى وراء المعانى المحددة الواضحة التى تعرضها هذه النصوص . وبقول آخر ، فإن دريدا يتجاهل فى العادة مضمون النص الذى يدرسه ولا يكاد يهتم بالكشف عن وجود وحدة لموضوع أساسى أو معنى متميز وواضح فى ذلك النص . وتميل أعمال دريدا إلى المبالغة فى كثير من الأحيان كما هو الحال فى دراسته لأعمال چان چاك روسو، إذ يذهب پول دومان إلى أن "نص" روسو يتولى بنفسه تفكيك نفسه وأنه قام بالمهمة التى يزعم دريدا أنه يقوم بها فى قراءاته التفكيكية لهذا النص ، وبذلك لايكون دريدا قد فعل شيئا لم ينتبه إليه فى حقيقة الأمر المؤلفون أنفسهم ، وأن ما

يزعمه دريدا من أنه (يصحح) ما يسميه (عمى) روسو وغيره فيه كثير من المبالغة وأنه مجرد نوع من "الاستراتيجية البلاغية" (٤٤) .

رابعا: كثيرا ما تؤخذ القراءة التفكيكية على أنها هجوم على الكتاب والمفكرين الذين تعرض لأعمالهم وكتاباتهم . ونظراً لأن التفكيك يُعنى بالكشف عن المفارقات فى النص – وهو ما يؤدى أحيانا إلى الشك فى المشروع – "المشروع العقلى" كله – وإلى إبطال الحجة وفساد الدليل والبرهان فإن ثمة إمكانا بحدوث تناقضات ومفارقات فى النصوص الكبرى التى تعرض للمشكلات الإنسانية الشاملة والأساسية ، وهو أمر لايقلل بحال من أهمية هذه النصوص وقيمتها الفكرية . ودريدا نفسه ينظر بقدر من الاحترام والإجلال لمفكرين من أمثال هجل وهوسرل وهايدجر ودوسوسير أكبر مما يبديه نحو مفكرين من أمثال روسو وليفى ستروس اللذين يشير أحيانا إلى بعض "المناطق السوداء" أو "العمياء" فى كتاباتهم (٤٥) . ولكن فى المقابل يوجه البنائيون (الكلاسيكيون) كثيرا من النقد إلى ما بعد البنائية فى قراءة النص ، وبوجه أخص إلى التفكيك ، ويصفونها بالذاتية والنسبية بل واللاعقلانية بل وأيضا بالتناقض الذاتى فى أبنية تفسيراتها وبالمبالغة فى إبراز دور اللغة بحيث تظهر كما لو كانت تتحكم فى الإنسان وتجعله مجرد "وظيفة لغوية" ، وأنه يعيش – نتيجة لذلك – داخل (متاهة) ليس لها مخرج ويدور فى فلك دائرة ليس لها مركز . وفكرة المتاهة اللانهائية التى لامخرج لها أو منها فكرة يرفضها البنائيون الكلاسيكيون تماما مثلما يرفضون فكرته عن " البناء الذى ليس له مركز" لأن مثل هذه الأفكار تعنى فى آخر الأمر الاستمرار فى البقاء داخل متاهة الخطاب (٤٦) .

خامساً: ترتبط فكرة "نقض المركز" بعبارة دريدا الشهيرة التى سبقت الإشارة إليها من أنه لا يوجد شئ خارج النص Il n'y a pas de hors-texte

وهى مشكلة تعرض لها فى الفصل الأول من كتابه *De la Grammatologie* وتعنى عدم وجود نقطة أو أصل أو غاية أو نهاية خارج الخطاب يمكن منه إقامة ووضع حدود ميتافيزيقية لدور الدال اللغوى ، وأن أى "سلسلة من العلامات الدالة تؤدى بالضرورة إلى سلسلة أخرى من هذه العلامات ، كما أنها هى نفسها تنجم عن سلسلة سابقة من العلامات وهكذا . فالعلاقة فى حد ذاتها وبذاتها ليست شيئا خاضعا للتأويل أو يستحق التأويل ، وإنما هى ذاتها تأويل لعلامة أو علامات أخرى وهكذا . وثمة لدى ليفى ستروس مايقارب هذا الموقف وإن لم يقل به صراحة . فهو يعترف بأنه لا توجد نهاية حقيقية وأخيرة لتحليل الأساطير ، لأن الموضوعات أو (الثيمات) الأساسية يمكن تقسيمها أو (تفصيصها) إلى ما لانهاية ، وعلى ذلك فإن وحدة الأسطورة هى مجرد عملية (إسقاطية) ولا تعكس الوضع الحقيقى فى أى لحظة معينة بالذات من لحظات الأسطورة ، وهذا معناه أن الوحدة "هى عمل من أعمال الخيال أو المخيلة وأنها تنتج فقط من محاولات التفسير والتأويل . وهذه النظرة لا تكاد تفترق عن نظرة أو فكرة دريدا عن نقض المركز أو إنكار المركز، إذ أن عبارات ليفى ستروس تعنى فى الحقيقة أن الأسطورة ليس لها مركز يقوم عليه بناؤها (٤٧) .

سادساً : يحتل مفهوم "منطق التكملة" أو الإضافة مكانا بارزا فى التفكيك . وقد استمد دريدا الفكرة من روسو . فحين يقول روسو مثلا إن التعليم "يكمل" الطبيعة فإن ذلك يشير إلى تصور معقد عن الطبيعة التى تؤخذ عادة على أنها شئ كامل فى ذاته ، ومع ذلك يعتبر التعليم "إضافة" أو "تكملة" لها وبالتالى تصبح الطبيعة "الكاملة" شيئا غير كامل" أو غير كاف يجب تكملته بالتعليم حتى تصبح الطبيعة متلائمة مع ذاتها ؛ وفى هذه الحالة يكون التعليم أمراً ضروريا ولازما لظهور الطبيعة الحقة على حقيقتها . والمفارقة هنا واضحة . فمنطق التكملة يسلم

إذن ويعترف بأن الطبيعة هى الطرف السابق أو الأول الأصيل وأن لها اكتمالها وثراءها ووفرتها الغنية ، ولكن منطق التكملة نفسه هو الذى يكشف عن وجود بعض النقص فى طبيعة الطبيعة مما يستلزم وجود شئ ما آخر خارجى لاستكمال هذه الطبيعة الكاملة [٤٨] .

وروسو نفسه يعطى مثالا يكشف عن طبيعة التفكيك وذلك حين يتكلم عن الاستمناء Masturbation على أنه "تكملة خطرة" أو إضافة منحرفة للنشاط الجنسى ، ولكنه لا يؤثر مع ذلك فى طبيعة الحياة الجنسية Sexualité العادية السوية . ولكن من الناحية الأخرى يمكن للاستمناء أن يحل محل النشاط الجنسى العادى المألوف وأن يكون بديلا له مما يدل على أن فيه (شيئا) من نفس طبيعة ذلك النشاط . وإذا كان الاستمناء يتميز بالقدرة على التركيز على (موضوع جنسى) متخيل يصعب الحصول عليه أو تحقيق المرء رغباته فيه ، فإن ذلك يصدق من بعض الوجوه على النشاط الجنسى السوى الذى يصل فى بعض لحظاته إلى مستوى من التركيز والتخيل يجعل منه (تنويعة) على الاستمناء [٤٩] .

وعلى أى حال فإن كتابات دريدا تستمد بعض قوتها وفاعليتها من قدرته على تطويع المصطلحات والألفاظ ذات الدلالة المحددة بحيث يمكنه توليد أو استخراج معنيين متنافرين أو متعارضين من النص الواحد . وعن طريق هذا (اللعب) بالمصطلحات والكلمات يمكن الحصول على معان جديدة تتجاوز حدود السياق الأصلى . وهذا هو مايهدف إليه حين يشير فى كتابه *Positions* إلى أن الفلسفة التفكيكية هى مسألة (عمل) داخل سلسلة أو نسق من الأفكار المرتبة المنظمة ، والنظر إليها فى الوقت ذاته من منظور خارجى (يصعب وصفه) على ما يقول جون ستاروك . وقراءة النص من هذين المنظورين - أى من داخل ومن خارج - والكشف عما فيه من مفارقة أو حتى من تناقض يوفر للقارئ متعة فائقة تذكرنا بما يقوله رولان بارت فى كتابة الصعب الممتع : "*متعة النص*" [٥٠] .

الهوامش والمراجع

١ – Claude Lévi-Strauss, "L'Analyse structurale en linguistique et en anthropologie", *Word* (Journal of the Linguistic Circle of New York) vol. 1, no. 2, pp. 1-21, Reprinted in *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1958, pp. 37-62.

٢ – Robert Young (ed); *Untying the Texte: A Post-Structuralist Reader*, Routeledge & Kegan Paul, London 1981, p. 1.

٣ – Richard Harland, *Superstructuralism: The Philosophy of Structuralism and Post-Structuralism;* Routeledge, London 1987, pp. 1-5; John Sturrock (ed) *Structuralism and Since, From Lévi-Strauss to Derrida*, Oxford University Press, London 1979, pp. 4-5.

٤ – يقوم جاك دريدا منذ عدة سنوات بالتدريس شهرا كل عام فى جامعة ييل Yale الأمريكية وقد اتصل أثناء ذلك بأربعة من كبار الأساتذة الذين أثر فيهم تأثيرا قويا وهم پول دومان Paul de-Man الذى يعتبر من أكبر المشايعين له ولمنهج التفكيك ، وهارولد بلوم Harold Bloom وهيليس ميلر Hillis Miller وجيوفرى هارتمان Geoffrey Hartman ، وجميعهم يعبرون بشكل أو بآخر فى كتاباتهم عن الاتجاهات بعد البنائية فى أمريكا ، وإن كانت الحركة تجد فى الوقت ذاته كثيرا من النقد اللاذع والسخرية والتهكم .

٥ – هذا معناه أن دريدا يرى أن البنائية ليست سوى حلقة واحدة فى حلقات الفكر الغربى الذى كان – ولا يزال الى حد كبير – قائماً على تصورات وأفكار ميتافيزيقية وهو ما يعارضه ويرفضه . انظر : Robert Young; *op. cit.*, p. 15 .

٦ – راجع على وجه الخصوص نص المقابلة التى أجراها معه Christian Descamps ونشرت بجريده *Le Monde* (٣١ يناير ١٩٨٢) ثم أعيد نشرها بعد ذلك فى مجموعة Editions La Decouverte-*Les Entretiens du Monde (Philosophies)* – ١٩٨٤ ، صفحات ٧٨ – ٩٠
– راجع أيضا : Alexis Gelber & Robert Kirkland, "Life After Structuralism", *Newsweek*, May 11, 1981, pp. 46-7.

٧ – Jonathan Culler; *On Deconstruction: Theory and Criticism After Structuralism*, Routledge, London 1987, p. 87.

٨ – Jonathan Culler, loc. cit., Culler; *The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction*, Routledge & Kegan Paul (R.K.P.) London 1981, pp. 39-43 and pp. 165-8.

٩ – Christopher Norris, *Deconstruction: Theory and Practice*, Methuen, London 1981, p. xii.

١٠ – Paul de Man; *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust*, Yale University Press, New Haven, 1979, p. 19.

١١ – Culler, *On Deconstruction*, op. cit., pp. 86-88.

١٢ – T. K. Seung, *Structuralism and Hermeneutics*, Columbia University Press, N.Y. 1982, p. 268.

١٣- Jacques Derrida, *Spurs/éperons*, Chicago University Press, 1979, p. 5.

١٤- Derrida, loc. cit; Seung, op. cit., p. 269.

١٥- Seung, loc. cit.

راجع أيضا مقال چون ستاروك عن چاك دريدا فى كتاب :
John Sturrock (ed); *Structuralism and Since*, op. cit.

١٦ - ففى كتابه "*القراءة والاختلاف* "L'Ecriture et la différence" مثلا يخصص القسم السابع لفرويد حيث يضم هذا القسم محاضرة كان القاها عام ١٩٦٦ بعنوان : "Freud et la Scéne de L'écriture" -Institut de Psychanalyse ثم نشرت فى مجلة *Tel Quel* (العدد ٢٦ ، صيف ١٩٦٦) .

١٧- Culler, op. cit., p. 160.

١٨- Derrida; *op. cit., passim.*

١٩- Culler; *op. cit.*, p. 161.

٢٠- Derrida, *L'Ecriture et la différence*, Ch. 4 *Passim*; Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams*; Culler, op. cit., p. 161.

وانظر أيضا الفصل الذى كتبه دريدا بعنوان "Qual quelle", فى كتابه *Les Marges de la philosophie*. Derrida, "Speculations on Freud', (Translated by Jan Mc Loed, in *The Oxford Literary Review*, III, 2, 1978, pp. 78-97; Derrida, *La Carte Postale: de Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Aubier-Flammarion, 1980; Christopher Norris, op. cit. pp. 122-24.

٢١ - Culler, op. cit., pp. 161-2.

٢٢ - يؤكد فرويد فى كتاباته عن الكبت وبخاصة ما يسمى بالكبت الأولى أو المبدئى Primal Repression وكذلك فى آرائه عن الأوهام والتخيلات الأولية Primal Fantasies وعن الأفعال المؤجله Deferred Actions أو ما يطلق عليه تعبير Nachträglichkeit أن اللاشعور ليس مجرد طبقة من الخبرات الواقعية التى خضعت للكبت ، كما أنه ليس مجرد " وجود مستتر " ، وإنما يتم تكوينه بالكبت وبفعل الكبت كما أنه أداة الكبت فى نفس الوقت . انظر Culler, Ibid, p. 162.

٢٣- Derrida, *Writing and Difference*, Chicago University Press, 1978, p. 203 and 225-31, Culler, *On Deconstruction*, op. cit., p. 165.

٢٤- Derrida, "Freud and the Scene of Writing" in *Writing and Difference*, op. cit; Culler, op. cit., p. 168.

٢٥- يقول كوفمان فى ذلك إن "حسد القضيب" من جانب المرأة يمكن اعتباره "الحل" الذى توصل إليه فرويد لإعادة القوة الجنسية الكاملة للرجل المتحضر .

٢٦- Culler, pp. 166-71, Derrida, *La Carte Postale*, op. cit. Id; "Freud and the Scene of Writing" op. cit.

٢٧- Christopher Norris, op. cit., p. 3.

٢٨- وذلك على اعتبار أن الچيولوچيا والتحليل النفسى هما المشوقتان الأخريان حسب قوله هو نفسه .

٢٩ - Jacques Derrida, *La Dissémination*, Collection "Tel Qul"-, Seuil, Paris 1972 p. 128.

٣٠ - Alexis Gelber & Robert Kirkland; "Life after Structuralism", *Newsweek*, May 11, 1981, p. 46.

٣١ - وذلك على اعتبار أن السيميولوچيا Semiologie هى علم العلامات والقوانين التى تحكمها ، بينما تعتبر السيميوطيقا Semiotics نظرة فلسفية حول طريقة عمل العلامات والرموز فى اللغة . وتقول سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد في ذلك : " يرتبط مصطلح سيميوطيقا بالتيار المعرفى الأنجلو - سكسونى ، وهذا منذ تبناه چون لوك فى كتاباته (١٦٩٠) على حين نجد أن مصطلح سيميولوچيا يبرز فى الكتابات الفرنسية منذ أرساه فردينان دى سوسير فى كتابه *دروس فى علم اللغة العام* (١٩١١) . غير أن العلماء الذين ينتمون إلى الثقافة الفرنسية لم يُعدوا تماما مصطلح سيميوطيقا من كتاباتهم . وإذا ما أمعنا النظر فى استخدام المصطلحين يتكشف لنا أنهما كثيرا ما يُستخدمان بالمعنى نفسه : فهما يبدوان مترادفين . ولكن عندما أتى الحين لتأسيس جمعية دولية للسيميوطيقا فى فرنسا سنة ١٩٧٤ ، وكان على مؤسسيها أن يختاروا مصطلحا من بين المصطلحين ، وقع اختيارهم على سيميوطيقا لانتشاره فى الثقافات الأخرى (خاصة الثقافة الأنجلو - سكسونية والروسية) وذلك مع الاحتفاظ بسيميولوچيا لرسوخه فى المحيط الفرنسى . وحدّد أ . ج . جريماس الفارق الذى يميز بين المصطلحين فى اللغة الفرنسية بأن سيميوطيقا يُحيل الى الفروع ، أى إلى دراسة أنظمة العلاقات المختلفة ؛ أما سيميولوچيا فينطبق على الهيكل النظرى للعلم . ولكن لابد من التنويه هنا إلى أنه - فى نهاية الأمر - يمكن أن نعد المصطلحين مترادفين ، وهما يعنيان "علم العلامات" - انظر : سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد (مشرفان) : *أنظمة العلامات فى اللغة والأدب والثقافة : مدخل إلى السيميوطيقا* . - دار إلياس العصرية - القاهرة ١٩٨٦ - صفحتا ٣٥١ - ٥٢ .

٣٢ - قد يكون من الصعب التمييز بشكل قاطع بين " علم العلامات " وبين " البنائية " وإن كان يمكن النظر إلى البنائية على أنها منهج للتحليل ، وأن المنهج البنائى يفترض أن المعنى يقوم - أو يمكن أن يتحقق من خلال وجود أنساق من الاتفاقات المصطلح عليها conventions والتى تكمن تحت البناء وتساعد عناصره ومكوناته على أن يعمل كل منها كعلامة . كذلك يهتم التحليل البنائى بنسق القواعد والعلاقات التى تكمن تحت الممارسات والتصرفات والأفعال ذات الدلالة. ويتمثل نشاط البنائية فى العمل على تشييد نماذج لهذا النسق ، وهذا هو ما نجده فى (نماذج) أنساق القرابة مثلاً أو الأساطير كما هو الحال بالنسبة لليفى ستروس . وإذا كانت البنائية تقيم منهجها على لغويات دوسوسير فإن موضوعها يمكن أن يكون هو أى عمل أو نشاط أو ممارسة ذات دلالة . فالبنائية تدور إذن حول فكرة *النموذج* وهو ما يفسر اهتمام البنائيين بالبحث عن العناصر المتكررة وأنماطها على اعتبار أن " النموذج الأخير أو النهائى " سوف يتألف من كيان واضح من الأجزاء المتساندة التى تؤثر بعضها فى بعض ، وأن المعنى أو الدلالة موجودة ويمكن استشفافها (راجع فى ذلك : (Robert Young, op. cit, pp. 3-4

٣٣ - Anthony Giddens; *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradictions in Social Analysis;* Macmillan, N.Y. 1979. p. 28.

٣٤ - التباعد بين ليفى ستروس وهايدجرليس فى حقيقة الأمر فاصلا وقاطعا إلى الدرجة التى يحب بعض ما بعد البنائيين تصويره . فالتمييز بين الإنسان والطبيعة عند ليفى ستروس تصور قديم نسبيا فى الثقافة الأوربية (منذ عصر النهضة) - كما أن نفور ليفى ستروس من بعض الأفكار المعينة مثل فكرة (الذات) أو (الوعى) فى كتاباته وتحليلاته الأنثربولوچية تحمل بعض أوجه الشبه مع محاولة هايدجر الابتعاد والانفصال عن المواقف التقليدية فى الفلسفات المتعلقة بالذات العارفة The Knowing Self أو الذات المدركة . ومع أن تصور الوجود عند ليفى ستروس يختلف عنه عند هايدجر إلا أن تأكيده على أن الهدف من الأنثربولوچيا البنائية هو "فهم الوجود" فى علاقته بذاته وليس فى علاقته بالباحث يحمل أيضا بعض أوجه الشبه بموقف هايدجر ونظرته إلى الوجود . وأخيرا فإنه إذا كان هايدجر يقول "اللغة تتكلم" أو أن الذاتية الإنسانية تتكون من خلال المقولات المقررة سابقا pre-given للغة فإن ليفى ستروس يقول "الأساطير تكشف عن نفسها فى الناس دون أن يدركوا ذلك" . ثم إن ما يقال عن موقف البنائية المعادى أو المناوئ للنزعة الإنسانية لا يعنى إنكار الذاتية Subjectivity بقدر ما يعنى الرغبة - بل والحاجة إلى معرفة أصول هذه الذاتية . وعلى أى حال فإن ليفى ستروس لم يحاول تطوير نقده للنزعة الإنسانية أو الاندفاع فى ذلك النقد إلى الحد الذى نجده عند دريدا أو حتى عند فوكوه وغيرهما من مفكرى ما بعد البنائية . راجع فى ذلك : Giddens, *op. cit.*, pp. 29-30, Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, Plon, Paris 1967, p. 20; Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, (English Translation) p. 62.

وانظر أيضا مقالنا عن " بنائية الفن - مجلة *عالم الفكر* ، المجلد ١٥ العدد ٢ .

٣٥ - Robert Young, *op. cit.*, p. 2 and pp. 15-16; De Saussure, *op. cit*, pp. 65-70; T.K. Seung, *op. cit*, pp. 120-22; Jacques Derrida; *Positions* (English Translation), Athlone Press, London 1981, p. 28; Derrida, *L'Ecriture et la différence*, *op. cit.*, p. 411; Giddens, *op. cit.*, p. 20.

٣٦ - De Saussure, *op. cit.*, pp. 23-4; Culler, *On Deconstruction*, *op. cit.*, p. 160.

٣٧ - Derrida, *De la Grammatologie*, Minuit, Paris 1964, pp. 51-2. De Saussure, *Course in General Linguistics*, Collins, London 1974, Ch. III and Ch. VI Passim; Culler, "Introduction" to De Saussure's *Course*, Ibid, p. xvi .

٣٨ - تترجم سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد كلمة Syntagmatic أو Syntagmatique بالسياقى أو النظمى ويذكران أنه " يقصد بالعلاقة السياقية العلاقة القائمة بين وحدتين أو أكثر فى السلسلة الكلامية . فإذا أقررنا بوجود علاقة متميزة بين بعض الوحدات (كلمات ، مجموعة من الكلمات ، وحدات مركبة متفاوتة الحجم / الطول) يظل التساؤل عما إذا كانت العلاقات القائمة داخل المقول تنتمى إلى اللغة أو إلى الكلام قائما . ويتردد سوسير عندما يقرر أن "الجملة" وهى النمط المثالى للوحدة السياقية (المركبة) تنتمى إلى الكلام ، بينما ينتمى عدد غير قليل من التراكيب السياقية إلى اللغة (مثل ما أجمل .. ، وياليت وغيرها من التراكيب المتلازمة فى اللغة) ، وكذلك ينتمى إلى اللغة النشاط المبدع الذى يولد صيغا من صيغ أخرى فى إطار الاشتقاق " (سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد - مرجع سبق ذكره ، صفحة ٣٥٠ - ٣٥١) .

ويذكر مجدى وهبة فى " معجم *مصطلحات الأدب* " أن كلمة Syntagma تعنى "الجمع فى ترتيب منظم" كما تشير إلى " التركيب اللغوى " الذى يعرفه بأنه " مجموعة منسّقة من الوحدات اللغوية لتؤدى معنى الكلام كالجملة الإسمية أو الفعلية أو الجزء من الجملة الذى يؤدى دلالة ما " (Magdi Wahba, *op. cit*, p. 557)

٣٩ - هذه العبارة العميقة الغامضة التى تربط الزمان بالمكان بحيث إن الزمان حين يمضى يترك مسافة أو مساحة يمكن أن تعتبر مساحة مكانية كما يحدث فى الكتابة ، إذ حين يمر الوقت فى الكتابة يكون الكاتب قد سطّر - على المستوى الأفقى - كلمات يمكن أن تشير إلى البعد المكانى للزمان الذى انقضى فى الكتابة انظر : Derrida, *Speech and Phenomene*, Northwestern University Press, 1973, والحصول على مزيد من المعلومات عن مفهومى الزمان والمكان والعلاقة بينهما على المستوى الواقعى والاجتماعى والبنائى يمكن الرجوع إلى كتابنا : *البناء الاجتماعى* . الجزء الثانى : *الأنساق* .

٤٠ - أنظر بوجه عام : Derrida, *Marges de la philosophie., op. cit*, p. 48; Derrida, *L'Ecriture et La différence, op. cit.*, Giddens, *op. cit*, p. 31; Sturrock, *Structuralism and Since*, op. cit, pp. 178-9; Richard Hartland, *Super-Structuralism: The Philisophy of Structuralism and Post Structuralism*, Routledge, London 1988, p. 138; Culler, *On Deconstruction, op. cit.*, pp. 162. 64; Norris, *op. cit*, pp. 46-8.

٤١ - David Lodge; *Working with Sructuralism: Essays and Reviews on Nineteenth-and Twentieth-Century Literature*, Routledge & Kegan Paul, London 1981, p. ix.

٤٢ - Derrida; *De la Grammatologie*, op. cit; English Translation, "*Of Grammatology*", op. cit., p. 24.

٤٣ - Sturrock, op. cit., pp. 161-2 and p. 175; Culler, *On Deconstruction*, p. 156.

٤٤ - يذهب بعض أتباع دريدا فى أمريكا إلى أن النص لا يحمل فقط عملية تفكيك ذاتى ، أى تفكيك النص لنفسه بنفسه ، بل إنهم يرون أيضا أن القراءة التفكيكية هى فى الحقيقة تأويل للنص وتحليل لمعانية . ويرى الكثيرون أن هذا الموقف من التفكيك يعنى فى آخر الأمر (استئناس) التفكيك أو (تدجينه) - حسب المصطلح المستخدم - بحيث تحول التفكيك الى مجرد شكل آخر من أشكال التأويل والتخريج -- راجع فى ذلك : Paul de Man; *Blindness and Inisght*, Oxford U. P., London & New York., 1973, p.p. 102 Sqq, Culler, *The Pursuit of Signs*,. op. cit., p. 15; Sturrock, op. cit., pp. 15-16.

٤٥ - انظر معالجة دريدا لهذا الموضوع فى كتابه *De la Grammatologie* وانظر أيضا : Frank Lentricchia, *op. cit.*, p. 173 ومع أن مفكراً وعالما أنثربولوجيا مثل ليفى ستروس يرى أن "المعنى يكمن داخل نسق من الاختلافات" - كما يتمثل بوجه خاص فى "التقابل الثنائى opposition binaire" على ما سبق أن أشرنا فى الفصل الثانى ، فإن دريدا يأخذ عليه إخفاقه فى دفع حجته بنفس القدرة أو إلى نفس الحد الذى يذهب هو إليه ، وذلك على الرغم من اعترافه بأن ليفى ستروس أعطى قدرا كبيرا من العناية والاهتمام إلى نقد المعرفة والبحث عن الحقيقة والتمسك بالموضوعية وأنه أفلح فى تقديم تحليل رائع "للمنتجات الثقافية" ولمختلف أوجه النشاط الإنسانى . - انظر. Lentricchia, p. 175.

٤٦ - Lentricchia, pp. 161-2.

٤٧ - فى أكتوبر عام ١٩٦٦ ألقى دريدا محاضرة فى John Hopkins Humanities Center عن *The Language of Criticism and the Sciences of Man* وكان عنوان محاضرة دريدا التى نشرت فى شكل مقال بعد ذلك هو "البناء والعلاقه واللعب فى خطاب العلوم الإنسانية

"Structure, Sign and Play in the Discourse of Human Sciences وقد تضمنت المحاضرة / المقال هجوما على الموقف التقليدى بوجه عام كما أنها كانت بمثابة مواجهة ضد البنائية كما يمثلها ليفى ستروس ، وذلك على أساس القول بوجود مركز للبناء أو ما يعبر عنه بفكرة (بنائية البناء) وهى فكرة تتعارض مع رؤية دريدا عن (حرية الأداء) أو (حرية لعب البناء) لأن وجود مثل هذا المركز من شأنه التحكم فى البناء ووضع قيود على حرية الخطاب وإمكان توليد معانى جديدة منه باستمرار . انظر Lentricchia, loc. cit. .

٤٨ - انظر فى ذلك على وجه الخصوص الفصل الثانى من كتاب دريدا *De La Grammatologie* وهو بعنوان "Ce dangereux Supplément" - صفحات ٢٠٣ - ٢٣٤ . وانظر أيضا Sturrock, op. cit, p. 166.

٤٩ - Derrida, *De La* Grammatologie, *Loc. cit*, Sturrock, Ibid, p. 166.

٥٠ - Roland Barthes; *Le Plaisir du texte*, Passim; Sturrock, Ibid, p. 179.

خاتمـة

لم يكن الهدف من هذا الكتاب الإحاطة الشاملة بكل جوانب البنائية كحركة فكرية ومذهب فلسفى بقدر ما كان هو التركيز عليها كمنهج للبحث والنظر إلى الأشياء يمكن الاسترشاد به فى مختلف فروع المعرفة ، مع الاهتمام بوجه أخص بالأنثربولوچيا ثم بالنقد الأدبي وتاريخ الفكر والنظم الاجتماعية . ومن هنا كان اقتصار الكتاب على عرض مواقف كلود ليڤى ستروس ورولان بارت وميشيل فوكوه وچاك دريدا ، دون التعرض لتطبيق ذلك المنهج فى العلوم الإنسانية الأخرى مثل علم النفس أو التحليل النفسى على الرغم من أهمية چاك لاكان Jacques Lacan ومدرسته ، أو التعرض لبعض الاتجاهات الفلسفية البنائية الهامة مثل موقف لوى ألتوسير Louis Althusser من الماركسية . وبطبيعة الحال كان كلود ليڤى ستروس هو المفكر والعالم المحورى فى هذه الدراسة ، ليس فقط لأن البنائية ارتبطت باسمه أكثر من غيره منذ أن أصدر كتابه القيم عن *"الأبنية الأولية للقرابة"* عام ١٩٤٩ بل وأيضا لأنه الوحيد الذى لم يحاول التنصل من البنائية أو إنكار الانتماء إليها على ما فعل غيره . فإلى ليڤى ستروس تدين البنائية بالتعريف بها ونشرها بحيث أصبحت منهجا أساسيا فى كثير من التوجهات والأبحاث الأنثربولوچية فى فرنسا وفى الخارج ، وذلك فى الوقت الذى كان الآخرون - رغم تأثرهم الواضح بالمنهج البنائي وأصوله وتفسيراته - يرون أن الانتماء إلى اتجاه نظرى واحد من شأنه أن يفرض القيود على انطلاقهم الفكرى ، وذلك على الرغم من أن المبادئ العامة للبنائية واضحة فى كثير من أعمالهم أو على الأقل فى

إحدى مراحل تطورهم الفكرى ، إن لم تكن فى كل تلك الأعمال .

ومع الاعتراف بأن كتابة (مقدمة) أو (مدخل) لأى مفهوم أو حركة فكرية أو نظرية عامة وواسعة ومتشعبة ليست بالأمر الهيّن ، فإن ذلك العمل يزيد صعوبة وتعقدا بالنسبة للبنائية نظراً لاختلاف آراء المفكرين البنائيين أنفسهم فى النظر إليها . وقد رأينا على سبيل المثال موقف بارت من البنائية وهو مثال واحد فقط . يضاف إلى ذلك تشعب الاتجاهات وتعدد المجالات التى استخدمت فيها البنائية كمنهج ، ويصدق ذلك حتى بالنسبة للكاتب أو المفكر الواحد . ورولان بارت هو أيضا أفضل مثال لذلك . ثم هناك صعوبة وتعقد أسلوب هؤلاء المفكرين بوجه عام فى الكتابة مع استثناءات قليلة أبرزها ليڤى ستروس ؛ ثم عدم التزام البعض بالدقة العلمية فى استخدام التراكيب اللغوية والميل (المتعمد أحيانا) إلى الإبهام وعدم الوضوح واستخدام عبارات براقة ينقصها التحديد والدقة كما هو الشأن لدى فوكوه ؛ بل وأحيانا عدم التدقيق فى تتبع الأحداث التاريخية كما هو شأن فوكوه أيضا فى دراساته لتاريخ السجن والجنس والجنون . ولكن يأتى فى مقدمة ذلك كله تشعب وتنوع المجالات التى استخدم فيها "المنهج البنائى" . فقد طبق فى معظم العلوم والدراسات الإنسانية . ولكن الملاحظ أنه ليس هناك من بين هؤلاء المفكرين والعلماء البنائيين من حاول أن يبين بطريقة منهجية مطردة وواضحة وبشكل محكم ومكتمل الأسس الجوهرية التى يقوم عليها مفهوم البنائية مثلما فعل رادكليف براون مثلا بالنسبة لمفهوم "البناء الاجتماعى" فى محاضرته الشهيرة عن الموضوع والتى ألقاها عام ١٩٤٠ أمام معهد الأنثربولوچيا الملكى بلندن . وصحيح أن تلك المحاولة من جانب رادكليف براون تعرضت لكثير من النقد والتعديل والتغيير ولكنها وضعت الخطوط الأساسية التى يلتزم بها الباحثون فى دراستهم للبناء الاجتماعى ، وهو الأمر الذى لا نجد له مثيلا فيما يتعلق بمفهوم

"البنائية" الفرنسي . وقد يكون لذلك القصور جانب إيجابى لأنه ترك هامشا عريضا من حرية الانطلاق أمام المفكرين البنائيين فى تطويع المفهوم لمتطلباتهم الخاصة ولنظرتهم الذاتية ومقتضيات مجالات الدراسة والتخصص المختلفة ؛ ولكنه أدى من الناحية الأخرى إلى تعقد الأمور أمام الباحثين والدارسين نتيجة لتشعب الأراء وتباين الاتجاهات .

هذا التشعب والتعقد يدعو إلى التساؤل عن ماهية البنائية وعما إذا كانت هناك عناصر مشتركة بين هذه الآراء والاتجاهات تبرر إدراجها كلها تحت مظلة البنائية وتبرر بالتالى تناول هذه الاتجاهات - أو بعضها - وأصحابها فى هذا الكتاب ، خاصة وأن بعض هؤلاء المفكرين يحرصون على إبراز انفصالهم وابتعادهم عن البنائية كما تظهر فى أعمال ليفى ستروس ويؤكدون استقلالهم الفكرى واعتمادهم على مصادر متعددة كثيرا ما تتعارض مع الأسس التى تقوم عليها البنائية .

أ - سبق أن ذكرنا أن المفكرين والكتاب والعلماء البنائيين يصدرون كلهم رغم اختلاف اتجاهاتهم من أصل واحد مشترك هو اللغويات البنائية عند فردينان دوسوسير ويستمدون منها مجموعة من المصطلحات ذات المفاهيم المحددة الواضحة مثل "*الدال*" و "*المدلول*" والتفرقة بين "*اللغة*" و "*الكلام*" ، كما يتبعون التفرقة الهامة التى يقيمها بين *المدخل التتابعى* و *المدخل التزامنى* فى دراسة اللغة . ورأينا فى هذا الصدد كيف أن رولان بارت مثلا يتحدث عما يسميه "معجم *الدلالة*" وأنه يكفى استخدام المصطلحات التى تؤلف ذلك المعجم لكى يوصف العمل وصاحبه بأنهما ينتميان إلى البنائية وأن ذلك العمل يعتمد أساسا على المنهج البنائى فى البحث والدراسة والفهم والتحليل . وتكمن أهمية هذه المصطلحات فى أن (الصوت) الذى ليس له معنى لا يؤلف (دالاً) لأنه لا يدل على شئ . وهنا معناه

أنه لا يوجد دالّ بغير مدلول ، وبالتالى وعن طريق المماثلة لا يمكن وجود فكرة أو مفهوم دون أن يكون له تعبير يدل عليه ويتخذ صورة ملموسة ، وقد تكون هذه الصورة صورة (داخلية) أى ذهنية أو صورة متمثلة فى الخارج فى شكل (الكلام) . وبالمثل لا يوجد (مدلول) إلا إذا كان هناك (دالّ) يرتبط به . وقد رأينا كيف تتضح هذه العلاقة بشكل جَلىّ فى كتابات ليفى ستروس بالذات وبخاصة فى معالجته للأساطير وكذلك فى كتابه عن *"الأبنية الأولية للقرابة"* الذى لم نعرض له هنا . فالمنهج البنائى يتعدى العلوم الاجتماعية (الأنثربولوچيا وعلم الاجتماع وعلم النفس وعلم السياسة والاقتصاد) إلى الدراسات الإنسانية كالأدب والفلسفة والتاريخ بل وإلى الفنون . ويساعد على ذلك النظرةُ الأساسية التى تعتبر كل الأنشطة الاجتماعية والتى يمارسها الإنسان فى المجتمع تؤلف *لغات* بمعنى ما ، ولذا فإن الاطرِّادات التى تحدث فى تلك الأنشطة يمكن ردها إلى نفس مجموعة القواعد المجردة التى تحدد وتحكم أية لغة لها معجم المفردات الخاصة بها والتى يمكن عن طريقها نقل الرسائل . مثال ذلك أنه فى أنساق القرابة نجد أن كل أفراد المجتمع الذين تقوم بينهم علاقات قرابية هم الذين يؤلفون ذلك المعجم من المصطلحات القرابية التى تطلَق عليهم والتى تُستخدم فى الحياة اليومية ؛ بينما (القواعد) التى يمكن بمقتضاها لأى شخص معين بالذات - أو لا يمكن له - أن يتزوج من شخص آخر معين هى التى تقوم مقام قواعد النحو والصرف لتلك اللغة الخاصة التى تحدد أى العناصر يمكنها أن ترتبط معا . وقد حاول رولان بارت أن يضع معجما للمفردات وقواعد النحو الخاصة بنسق الموضة فى كتابه الذى أشرنا إليه والذى يحمل اسم "*نسق الموضة Système de la mode*" [(١)] .

(١) Michael Lane (ed); op. cit., p. 14.

ب - أن المنهج البنائى منهج تزامنى بالضرورة وليس تتبعيا أو تاريخيا . وهذا أيضا مشتق من لغويات دوسوسير البنائية والذى يفرض دراسة الشئ فى ذاته بكل عناصره من ناحية ثم فى علاقته بغيره من الأشياء التى لها صلة مباشرة به . وهذا معناه ضرورة دراسة (الشئ) - سواء أكان ظاهرة أو حادثة أو نصاً - بالإشارة إلى السياق الكلى الذى يوجد فيه ، وهذا هو ما يدعو إلى وصف البنائية بانها لا تاريخية أو على الأصح (*لازمانية atemporal*) . وحتى فى الحالات التى ينحو فيها الفكر البنائى نحوا يوحى بالاتجاه التاريخى - كما هو الحال فى كتابات فوكوه الأساسية التى يدرس فيها بعض الظواهر أو (المؤسسات) أو النظم دراسة تاريخية عبر ما يسميه بالعصر الكلاسيكى ثم القرن التاسع عشر فالقرن العشرين ، أو حين يستخدم كلمة "*أركيولوچيا*" فى وصفه منهجه وأسلوب نظرته للأشياء وتحليله لها ، فإن هذا الاتجاه ليس تاريخيا تتبعيا بالمعنى الدقيق للكلمة . فهو لا يتتبع عبر الزمن التغيرات التى تطرأ على الظاهرة من حيث هى (عملية Process) متصلة ومتواصلة كما يتضح من حديثه عن *الانقطاعات* الكبرى فى تاريخ الإنسانية ، وإنما هو يدرس البناء Structure الذى يتضمن فكرة الثبات ولو ضمن حدود معينة . وموقف فوكوه هنا يشبه إلى حد كبير موقف مالينوفسكى فى الأنثربولوچيا البريطانية . فموقف مالينوفسكى موقف معادٍ أو مناوئ للتتبع التاريخى . وحتى حين يدرس التغيرات التى تظهر فى المجتمع فهو لا ينظر إليها فى بعدها (الحَرَكى) أو الديناميكى وإنما يقارن بين وضعين ثابتين أو ستاتيكيين فى أبعادهما التزامنية بحيث يبين المقومات والخصائص المميزة لكل وضع قبل التغيير وبعد التغيير ، ويشير إلى الفترة الزمنية الفاصلة بين الوضعين بتعبير "*نقطة الصفر*" . ومثل هذه الدراسة "لا تعتبر تاريخا أو اعتمادا على منهج التأويل التاريخى بالمعنى الدقيق للكلمة ؛ بل هو فى حقيقته مقارنة بين ثقافتين مختلفتين

تسودان مجتمعين مختلفين فى فترتين زمانيتين مختلفتين . فدراسة التغير الاجتماعى أو الثقافى لا تستلزم فى نظر مالينوفسكى تتبع الأحداث والظواهر الثقافية أو الاجتماعية عبر الزمن . بل إن كل ما يحتاج إليه الأمر فى ذلك هو أن يختار العالم الأنثربولوچى لحظة معينة يسميها مالينوفسكى وتلاميذه *نقطة الصفر* *Zero Point* ويفترض أن التغير فى الثقافة وفى المجتمع حدث عندها ، ثم يقارن بين الأوضاع السائدة قبل هذه *النقطة* وبعدها . وفى ذلك كله يأخذ الحياة الاجتماعية فى كل حالة على حدة على أنها تؤلف وحدة متكاملة لها كيان متماسك متمايز" (١) .

وقد ذهب مالينوفسكى إلى ذلك عام ١٩٤٥ أى قبل أن يذهب إليه فوكوه بثلاثين عاما على الأقل . وفكرة فوكوه عن الأركيولوچيا التى تتضمن مفهوم الطبقات المتتالية التى تتميز كل منها بوحدة بنائية متكاملة بحيث تدرس الظاهرة الواحدة فى كل طبقة على حدة وفى حدود السياق العام المحيط بها هو تعبير آخر قد يكون أكثر تطورا وعمقا من نظرة مالينوفسكى (٢) بل إن نفس الموقف يمكن أن نجده فى كلام ليڤى ستروس عن الچيولوچيا والطبقات الچيولوچية التى تتراكم بعضها فوق بعض ولكل منها خصائصه ومقوماته كما أنها تعطى البعد البنائى الحقيقى للظواهر والنظم الاجتماعية وهو ما يسميه بالبناء العميق فى مقابل البناء السطحى أو الظاهر ، على ما سنرى .

جـ - من أهم مقومات المنهج البنائى نظرة ذلك المنهج إلى الأشياء فى كليتها ، أى باعتبار النظام أو النسق أو النشاط أو (المؤسسة) ككل ؛ وتغليب الكل

(١) انظر كتابنا : *البناء الاجتماعى ، مدخل لدراسة المجتمع* ، الجزء الأول عن "*المفهومات*" - الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الإسكندرية ، الطبعة الثامنة ١٩٨٢ ، صفحتا ٢١٠ - ٢١١ .

(٢) B.Malinowski; *The Dynamics of Culture Change: An Inquiry into Race Relations in Africa*, edited by Phyllis M. Kaberry; New Haven 1945, pp. 34-44.

على الأجزاء وكذلك تغليب المجموع على الأفراد . وإذا كانت دراسة (*البناء*) فى معظم البحوث الأمريكية بالذات مهتمة فى المحل الأول بإمكان تجزيئ أو تجزئة الكل إلى أجزائه وعناصره المكونة وبالتالى استخدام مفهوم البناء كأداة للتحليل ، فإن المنهج البنائى كما يظهر فى البنائية الفرنسية يعطى للكل أولوية منطقية على الأجزاء ، ويرى أن الكل والأجزاء لا يمكن دراستها وفهمها وتفسيرها تفسيرا صحيحا إلا بالإشارة *إلى العلاقة التى تقوم بين الأجزاء* . فالمهم بالنسبة للمنهج البنائى ليس هو دراسة عناصر الكل وأجزائه ولكن دراسة الشبكة المعقدة من العلاقات التى تربط تلك العناصر بعضها ببعض فى وحدة متماسكة . وقد وجدت هذه النظرة أعلى تعبير لها فى كتاب ليفى ستروس (*أسطوريات*) بأجزائه الأربعة . فلم يحاول ليفى ستروس فى ذلك الكتاب الضخم الذى يضم ثمانمائة وثلاث عشرة أسطورة (٣١٨ أسطورة) أن يفسر لنا تلك المجموعة الهائلة من الأساطير واحدة بعد الأخرى ؛ بل ولا حتى أن يبين الملامح والمظاهر والأحداث المتشابهة أو المشتركة التى تتكرر فقط ، ولكنه كان يُعنى أولا وقبل كل شئ بدراسة *العلاقة*بين كل تلك الأساطير بعضها ببعض كوحدة كلية ، وهو ما لم يتيسر على الأقل على مثل هذا النطاق الواسع لأى باحث أنثربولوچى آخر .

وربما كان السبب وراء اهتمام الأنثربولوچيا الاجتماعية فى بريطانيا بدراسة العلاقات بين العناصر المؤلفة للكل ، هو نفس طبيعة الدراسة الأنثربولوچية الميدانية التى تحتم التركيز على مجتمع واحد معين ومحدد تدرس فيه الأنساق المؤلفة للبناء الاجتماعى ، والنظم المؤلفة للنسق الواحد ، والعناصر المختلفة المؤلفة للنظام ، وذلك بعكس الحال بالنسبة للدراسة البنائية كما يفهمها وكما طبقها بالفعل ليفى ستروس . فهو لم يقم بأى دراسة ميدانية مركزة بالمعنى السائد فى الأنثربولوچيا الاجتماعية وإنما كانت نظرته إلى المجتمع والثقافة أوسع بكثير من

نظرة الباحث الأنثربولوچى الميدانى ، كما أن مجموعة الأساطير التى أجرى عليها تحليله فى كتابه الضخم *"أسطوريات"* أوسع وأكبر من أن توجد فى أى مجتمع محلى أو أى مجتمع قبلى واحد ، فقد كانت الأساطير التى اعتمد عليها فى دراسته مستمدة من عدد كبير من قبائل الهنود الحمر فى غرب القارة الأمريكية . وموقف ليڤى ستروس فى ذلك يذكرنا بما كان يفعله علماء القرن التاسع عشر من حيث اتساع النظرة والاعتماد على أكبر قدر ممكن من المعلومات التى تنتمى إلى أكبر قدر ممكن من المجتمعات والثقافات وإن كانت كلها تدور حول موضوع واحد محدد . والمثل الذى يمكن مقارنة ليڤى ستروس به فى هذا الصدد هو عالم الأنثربولوچيا البريطانى سير چيمس فريزر Sir James Frazer صاحب كتاب *الغصن الذهبى The Golden Bough* ومع ذلك فقد نجد بعض أوجه الشبه فى بعض كتابات رادكليف براون النظرية عن البناء والوظيفة ولكن دون أن تصل هذه بغير شك إلى نفس المستوى من التحليل أو القدرة على التجريد وإصدار الأحكام العامة الكلية التى نجدها فى كتابات ليڤى ستروس أو حتى كتابات.فوكوه رغم أنها تتناول موضوعات أخرى مختلفة ويتبع فيها أسلوبا مختلفا فى التحليل والعرض . والمهم هو أن دراسات البناء الاجتماعى فى الأنثربولوچيا الاجتماعية كانت دائما – ولا تزال – أشد التصاقا بالواقع المعاش ولا تذهب إلى نفس مستوى التجريد والتعميم الذى نجده فى كتابات ليڤى ستروس والمفكرين البنائيين على العموم ، بل إن مستوى التجريد الذى ترتفع إليه يكون دائما فى الحدود التى لا تسمح بغياب أو اختفاء الواقع المعاش .

د – وهذا ينقلنا إلى الخاصة الرابعة وهى أن المنهج البنائى لا يقنع بدراسة الظواهر على المستوى السطحى المشاهد الملموس المحسوس ، الذى يؤلف ما يمكن تسميته بالبناء السطحى المشاهد العيانى ، ولكنه يذهب إلى ما تحت السطح

أى إلى ما وراء الواقع الإمبيريقى . وهذا البناء التحتى الذى يُطلق عليه فى الكتابات البنائية اسم *"البناء العميق"* أو غير الظاهر يصعب إدراكه على غير المتخصصين بل وأيضا على الرجل العادى من أبناء الثقافة أو المجتمع موضوع الدراسة وذلك على الرغم من أنه موجود وقائم ويؤثر فى سلوك الناس وتصوراتهم ومعتقداتهم وقيمهم دون أن يشعروا بوجوده . والأمر هنا أشبه بالوضع فى اللغة التى يستعملها الناس ويتكلمونها فى حياتهم اليومية ويتبعون فى ذلك القواعد والتركيبات اللغوية الخاصة بها ، ولكنهم لا يشعرون بها بل ولا يدركون حتى وجود تلك القواعد النحوية واللغوية وقد لا يكونون على معرفة أصلاً بوجود مثل هذه القواعد والتراكيب اللغوية . فمثل هذه المعرفة أو الإدراك يحتاج إلى التخصص ، وهذا بالضبط هو ما يحدث بالنسبة لكل الأنشطة الاجتماعية والثقافية فى المجتمع وينطبق عليها . فالظواهر وأنماط السلوك التى يشاهدها أو يلاحظها الباحث ليست هى البناء ولكنها تؤلف فقط المظهر الخارجى الملموس لذلك البناء ، كما أنها هى التى تدل على وجوده . ولقد سبق أن ذكرنا مثال كتلة الجليد التى تطفو فوق سطح الماء وأن الجزء الظاهر فوق ذلك السطح ليس هو كل الكتلة وإنما هو مؤشر على وجودها ، بينما الجزء المختفى تحت سطح الماء والذى يستدل على وجوده من الجزء الصغير الظاهر يؤلف معظم كتلة الجليد أو البناء الحقيقى . *فالبناء الحقيقى هو البناء العميق* . وكما أننا لا نرى الكتلة المغمورة أو الغاطسة تحت الماء كذلك الشأن بالنسبة للبناء العميق الخاص بالنظم الاجتماعية أو الأنشطة أو الثقافة الذى نستدل عليه من الظواهر السلوكية . وكلمة "البناء العميق" هى فى الأصل من وضع العالم اللغوى الأمريكى نوعام تشومسكى فى مقابل البناء السطحى الذى نراه أو نسمعه أو نلاحظه . وكما يقول ميكائيل لين (*المرجع السابق ذكره* ، صفحة ١٥) إنه يبدو أن ثمة اتفاقا بين المفكرين والعلماء البنائيين مثل ليفى

ستروس (الأنثربولوجيا) وچـان پياچيه Jean Piaget (علم النـفس) وياكوبسون Jakobson (اللغويات) وفرانسو چاكوب François Jacob (البيولوچيا) على أن الإنسان لديه قدرة فطرية داخلية تكاد تكون غرزية على تكوين الأبنية أو تنظيم الأشياء فى أبنية ولكن هذه القدرة تضع قيودا وحدودا على إمكانيات الشخص فى ذلك المجال بحيث لا يستطيع أن يقيم سوى أنماط معدودة فقط من بين كل الإمكانات الهائلة التى يمكن أن تنتظم فيها الأشياء ، وهذه الأنماط المعدودة المحدودة هى التى توجد فى أى مجتمع من المجتمعات وتعطيه خصائصه المميزة .

والتفرقة بين البناء السطحى والبناء العميق تذكرنا بالتفرقة التى يقيمها رادكليف براون بين البناء الواقعى والبناء الصورى أو الصورة البنائية . والمقصود بالبناء الواقعى عند رادكليف براون هو "البناء من حيث هو حقيقة مشخصة وموجودة بالفعل ويمكن ملاحظتها مباشرة ، أى أن البناء الواقعى هو مجموعة العلاقات القائمة فعلا بين عدد من الأشخاص فى مكان معين بالذات وفى فترة محدودة من الزمن . بينما "الصورة البنائية" هى الصورة العامة لعلاقة من العلاقات بعد تجريدها من مختلف الأحداث الجزئية ولكن دون إغفال لهذه التغايرات مع ذلك . وهذا التمييز الذى يقيمه رادكليف براون بين نوعى البناء الاجتماعى يرتبط ارتباطا شديدا بفكرة استمرار ذلك البناء فى الزمان ، وهو ليس استمرارا ستاتيكيا مستمرا كاستمرار مبنى من المبانى مثلا وإنما هو استمرار ديناميكى بشكل من الأشكال يشبه استمرار البناء العضوى للكائن الحى الذى يتجدد بغير انقطاع مادام حياً . فالعلاقات الواقعية بين الأشخاص ، وكذلك بين الزمر الاجتماعية ، تتغير من حين لآخر بل ومن يوم لآخر نتيجة لما يطرأ على المجتمع من تغييرات فى السكان عن طريق الولادة والهجرة والموت والزواج والطلاق وما إليها . فالبناء الواقعى يتغير بسرعة وباستمرار بعكس الصورة البنائية

العامة التى تحتفظ فى العادة بخصائصها وملامحها الأساسية بغير تغيرات لفترات أطول من الزمن ، والتى تتمتع بدرجة عالية نسبيا من الثبات والاطراد [1] .

فالفكرة واحدة عند ليفى ستروس فى تمييزه بين البناء السطحى والبناء العميق ، ولدى رادكليف براون فى تمييزه بين البناء الواقعى والصورة البنائية وإن كان ثمة اختلاف فى التعبير عن تلك الفكرة ، وهو اختلاف راجع فى الأصل إلى اهتمام رادكليف براون بالعلاقات الاجتماعية فى المحل الأول واهتمام ليفى ستروس بالثقافة والأنماط الثقافية ، وذلك فضلا عن القيود التى يفرضها الأنثربولوچيون الاجتماعيون على أنفسهم من حيث الارتباط بمجتمعات محلية محددة فى الأغلب فى مقابل الانطلاق الذهنى والفكرى واتساع النظرة وشموليتها التى تميز الدراسات البنائية الفرنسية وبخاصة عند ليفى ستروس الذى يعتبر أحد أساطين الأنثربولوچيا البنائية فى فرنسا .

***

وبعد :

فلم يجانب إرنست كاسيرر الصواب حين قال وهو يستعرض تطور اللغويات فى العصور الحديثة : إن البنائية هى الحركة الأساسية التى أفلحت فى أن تتغلغل فى معظم ميادين البحث العلمى . وقد دلل كاسيرر على وجهة نظره بالرجوع إلى أعمال عدد كبير من الكتاب والأدباء والعلماء والفلاسفة من أمثال جوته وكوڤييه وكَنْط وهوسرل حتى تروبتسكوى ومدرسة پراج ، كما توقع أن يستمر ذلك الزحف ليشمل ميادين أخرى جديدة فى المستقبل .

(١) انظر كتابنا عن *البناء الاجتماعى* ، مرجع سبق ذكره ، صفحتا ١٧ ، ١٨ .

كان ذلك عام ١٩٤٥ ، أى قبل أن يصدر كتاب "الأبنية الأولية للقرابة" بأربع سنوات كاملة ، وهو الكتاب الذى حمل اسم مؤلفه ليفى ستروس إلى آفاق واسعة من الشهرة ، وأرسى قواعد البنائية فى فرنسا . وقد حققت التطورات اللاحقة كثيرا من توقعات كاسيرر ، وإن يكن من الصعب القول إذا ما كان كاسيرر قد توقع أن يظهر كتّابٌ ومفكرون من طراز بارت وفوكوه ودريدا الذين عرضنا لهم فى هذا الكتاب ، أو من طراز لاكان Lacan وألتوسير Althusser وچوليا كريبستيفا Julia Krestiva وغيرهم ممن لم نعرض لهم هنا ولكنهم طبقوا "النموذج البنائى" أو منهج التفكير البنائى فى مجالات مختلفة ومتباينة ومتباعدة تباين وتباعد التحليل النفسى والنقد الأدبى ودراسة الميثولوچيا وأنماط التفكير والفن وغير ذلك ، وأن يزول كثير من الحدود الفاصلة بين بعض الاتجاهات الفكرية التقليدية الراسخة ، وأن تتفرع عن هذا كله اتجاهات جديدة تماما أصبح من الضرورى معها التمييز بين أنواع كثيرة من البنائية ، بحيث نجد العلماء يتكلمون الآن عن بنائية (تقليدية) وبنائية (ماركسية) وبنائية (تكوينية) أو حتى (ما بعد البنائية) ، بل وأن تسيطر البنائية كمنهج للتفكير والبحث على جانب كبير من الحياة الفكرية الثقافية خارج فرنسا وبخاصة فى أمريكا ، على الرغم من اعتراف الأمريكيين بأن البنائية لها "نكهة" فرنسية قوية .

ومع أن البنائية أصيبت بنكسة فى أواخر الستينات بعد حركة الطلاب الشهيرة فى فرنسا ، فلم تلبث أن دخلتها بعض الحركات الإحيائية بحيث أخذت تزدهر من جديد على أيدى عدد من المفكرين واللغويين وأساتذة الأدب فى أمريكا وإلى حد أقل فى بريطانيا وبحيث يمكن القول إن عصر البنائية لا يزال ممتدا ، مع حدوث تغييرات جذرية فى أسلوب المعالجة والتفكير ، وهو ما نرجو أن نعرض له فى دراسة مقبلة عن (ما بعد البنائية) .

مراجع مختارة

(بالإضافة إلى المراجع والمصادر التى ورد ذكرها فى الكتاب نورد هنا قائمة مختارة بأهم الكتب والمقالات حول البنائية) .

Aron, R. 1962. 'Note sur la structure en science politique'. In Bastide, R. (ed.), 1962.

Bach, E. 1965. 'Linguistique structurelle et philosophie des sciences'. *Diogène* 51.

Barthes, R. 1953. *Le degré zéro de l'écriture* (Seuil, Paris). English trans, *Writing Degree Zero* by A. Lavers and C. Smith (Cape Editions, London, 1967).

------ 1954. *Michelet par lui-même* (Seuil, Paris. Coll. Ecrivains de Toujours, 19).

------ 1957. *Mythologies* (Seuil, Paris).

------ 1961. 'La littérature aujourd'hui'. *Tel Quel*, No. 7.

------ 1962, 'A propos des deux ouvrages récents de Claude Lévi-Strauss: Sociologie et Socio-Logique'. *Information sur les Sciences Sociales*, Vol. I, No. 4.

------ 1963a. *Sur Racine* (Seuil, Paris).

------ 1963b. 'L'activité structuraliste'. *Les lettre Nouvelles*, No. 32, Février.

------ 1963c. 'Le message photographique'. *Communications*, No. I.

------ 1963d. 'Criticism as language'.*The Times Literary Supplement*, Sept. 27th.

------ 1964a. *Essais critiques* (Seuil, Paris).

------ 1964b. *Eléments de sémiologie* (Seuil, Paris, Coll. Communication, 4). English trans. *Elements of Semiology* (Cape editions, London, 1967).

------ 1964c. 'Rhétorique de l'image'.*Communications*, No. 4.

------ 1964d 'Les sciences humaines et l'œuvre de Lévi-Strauss'. *Annales*, No. 6.

------ 1966a. *Critique et vérité* (Seuil, Paris).

------ 1966b. 'Introduction à l'analyse structurale des récits'. *Communications*, No. 8.

------ 1967a. *Système de la mode* (Seuil, Paris).

------ 1967b. 'Le discours de l'histoire'. *Social Science Information*, Vol. VI. 4.

------ 1967c. 'Science versus literature'. *The Times Literary Supplement*, Sept. 28th.

Bastide, R. (ed.). 1962. *Sens et usage du terme 'structure' dans les sciences humaines* (Mouton & Co., The Hague).

------ 1965 (avec L.-J. Delpech). 'Théories sociologiques: actionnalisme et structuralisme'. *L'Année Sociologique*, 3eme series.

Burridge, K. O. L. 1967. 'Lévi-Strauss and myth'. In Leach, E. R. (ed.), 1967a.

Castel, R. 1964. 'Méthode structurale et idéologies structuralistes'. *Critique*, Vol. XX, No. 210.

Charbonnier, G. 1961. 'Entretiens avec Claude Lévi-Strauss'. *Les Lettres Nouvelles*, No. 10. English trans. by J. and D. Weightman (Cape Editions, London, 1969).

Chomsky, N. 1957. *Syntactic Structures* (Mouton & Co., The Hague).

------ 1964. *Current Issues in Linguistic Theory* (Mouton & Co., The Hague).

------ 1968b. *Language and Mind* (Harcourt Brace & World, New York).

Cuisenir, J. 1963. 'Formes de la parenté et formes de la pensée'. *L'Esprit*, No. 322, Nov.

Damisch, H. 1963. 'L'horizon éthnologique'. *Les Lettres Nouvelles*, No. 32, Fevrier.

Derrida, J. 1967. *L'écriture et la différence* (Seuil, Paris).

------ 1968. *De la Grammatologie* (Editions de Minuit, Paris).

Douglas, M. 1967. 'The meaning of myth, with special reference to "La Geste d'Asdiwal"'. In Leach, E. R. (ed.), 1967.

Durand, G. 1960. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* (P.U.F., Paris).

Fodor, J. A., and Katz, J. J. (eds.). 1964. *The Structure of Language: Readings in the Philosophy of Language* (Prentice-Hall, New Jersey).

Foucault, M. 1961. *Histoire de la folie à l'âge classique* (Plon, Paris).

------ 1963a. *Raymond Roussel* (Gallimard, Paris, Coll, Le Chemin).

------ 1963b. *Naissance de la clinique* (P.U.F., Paris).

------ 1963c. 'Le langage à l'infini'. *Tel Quel*, No. 15, Autumn.

------ 1966. *Les Mots et les choses* (Gallimard, Paris).

Gaboriau, M. 1963. 'Anthropologie strucrturale et histoire'. *L'Esprit*, No. 322, Nov.

Goldman, M. 1962. 'Le concept de structure significative en histoire de la culturre'. In Bastide, R. (ed.), 1962.

Harris, Z. S. 1951. *Methods in Stuctural Linguistics* (Univ. of Chicago Press).

Hartman, G. 1966. 'Structuralism: The Anglo-American Adventure'. *Yale French Review*, Vol. 36-7.

Leach, E. R. 1954. *Political Systems of Highland Burma* (Bell & Sons, London, for L.S.E.).

------ 1961. 'Lévi-Strauss in the Garden of Eden: An Examination of Some Recent Developments in the Analysis of Myth'. Transactions of the New York Academy of Sciences, Series 2.

------ 1967. (ed.) *The Structural Study of Myth and Totemism* (Tavistock, London).

Lévi-Strauss, C. 1945. 'L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie, *Word, Journal of the Linguistic Circle of New York*, No. 1.

------ 1947. 'Le serpent au corps rempli de poissons'. *Actes du XXVIIIe Congrès International des Américanistes.*

------ 1948. *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara.* Société des Américanistes (Paris).

------ 1949a. *Les structures élémentaires de la parenté.* (P.U.F., Paris).

------ 1949b.'Le sorcier et sa magie'. *Les Temps Modernes*, No. 41.

------ 1949c. 'L'efficacité symbolique'. *Revue de l'Histoire des Religions*, No. 85.

------ 1949d. 'Histoire et ethnologie'. *Revue de Metaphysique et de Morale*, .

------ 1950. Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss, in *Sociologie et anthropologie* par Marcel Mauss (P.U.F., Paris).

------ 1951. 'Language and the Analysis of Social Laws'. *American Anthropologist,* 53, No. 2.

------ 1952a. *Race et histoire*, UNESCO. English trans., *Race and History* (UNESCO, 1952).

------ 1952b. 'Towards a general theory of communication'. Paper submitted to the International Conference of Linguists and Anthropologists, University of Indiana.

------ 1953. 'Social Structure'. In A. L. Kroeber (ed.), *Anthropology Today* (Univ. of Chicago Press).

------ 1955a. *Tristes tropiques* (Plon, Paris). English trans. - minus several chapters - by J. Russell, published as *World on the Wane* (Hutchinson, London, 1961).

------ 1955b. 'Les mathématiques de l'homme'. *Bulletin International des Sciences Sociales*, No. 4.

------ 1955c. 'The Structural Study of Myth'. *Journal of American Folklore*, 68.

------ 1955d. 'Diogène couché'. *Les Temps Modernes*, No. 110.

------ 1956a. 'The Family'. In H. L. Shapiro (ed.), *Man, Culture and Society* (Oxford University Press, London).

------ 1956b. 'Les organisations dualistes existent-elles?' *Bijdragen tot de Taal-Land-en Volkenkunde*, 112.

------ 1956c. 'Structure et dialectique'. In *For Roman Jakobson* (Mouton & Co., The Hague).

------ 1957. 'Le symbolisme cosmique dans la structure sociale et l'organisation cérémonielle des tribus américaines'. *Série Orientale Roma*, No. 14.

------ 1958a. *Anthropologie structurale* (Plon, Paris). English trans. by C. Jacobson and B. Grundfest Schoepf, *Structural Anthropology* (Basic Books, New York, 1963; The Penguin Press, London, 1968).

------ 1958b. 'Le dualisme dans l'organisation sociale et les représentations religieuses'. In *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (Sciences Religieuses).*

------ 1960a. *La Geste d'Asdiwal.* In *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (Sciences Religieuses, 1958-9).*

------ 1960b. 'Four Winnebago Myths. A Structural Sketch'. In S. Diamond (ed.), *Culture in History* (Univ. of Columbia Press, New York).

------ 1960c. 'La structure et la forme: Réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp'. *Cahiers de l'Institut de Science Economique Appliquée*, No. 99, Mars. Série M. No. 7.

------ 1960d. 'L'anthropologie sociale devant l'histoire'. *Annales*, Juillet.

------ 1960e. 'Leçon Inaugurale'. English trans., *The Scope of Anthropology* (Cape Editions, London, 1967).

------ 1961. (with G. Charbonnier). *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*. English trans. by J. and D. Weightman (Cape Editions, London, 1969).

------ 1962a. *La pensée sauvage* (Plon, Paris). English trans., *The Savage Mind* (Weidenfeld & Nicolson, London, 1967).

------ 1962b. *Le totemisme aujourd'hui* (P.U.F., Paris). English Trans. by R. Needham, *Totemism* (Beacon Press, Boston, 1963;

Merlin Press, London, 1964).

------ 1962c. 'Les limites de la notion de structure en ethnologie'. In Bastide, R.1962.

------ 1962d. 'Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme'. In *Jean-Jacques Rousseau* (Neufchatel).

------ 1962e. "Comptes rendus divers'. *L'Homme*, Vol. 2.

------ 1963a. 'The Bear and the Barber'. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, No. 93, Part 1.

------ 1963b. 'Réponses à quelques questions'. *L'Esprit*, No. 322, No. V.

------ 1964. *Mythologiques: le cru et le cuit* (Plon, Paris). English trans., *The Raw and the Cooked* (Harper & Row, New York, 1970).

------ 1965. 'Rispote a un questionario sullo strutturalismo'. *Paragone*, 16 (182).

------ 1966a. *Mythologiques: du miel aux cendres* (Plon, Paris).

------ 1966b. 'Anthropology: Its achievements and future'. *Current Anthropology* Vol. VII, No. 2.

------ 1966c. 'The Culinary Triangle'. *Partisan Review*, Vol. XXXIII.

------ 1967. 'A contre-courant'. *Le Nouvel Observateur*, No. 115.

------ 1968a. 'La grande aventure de l'ethnologie'. *Le Nouvel Observateur*, No. 166.

------ 1968b. *Mythologiques: l'origine des manières de table* (Plon, Paris, 1968).

------ 1970. *Mythologiques: L'Homme nu*, Plon, Paris.

Martinet, A. 1960. *Eléments de linguistique générale* (Armand Collin, Paris. English trans. by E. Palmer (Faber, London, 1964).

Needham, R. 1962. *Structure and Sentiment* (Univ. of Chicago Press).

------ 1967. "Review of *The Savage Mind*" . *Man*, Vol. II, No. 2.

Nodelman, S. 1966. 'Structural Analysis in Art and Anthropology'. *Yale French Review*, Vol. 36-7.

Nutini, H. G. 1965. 'Some Considerations on the Nature of Social Structure and Model Building'. *American Anthropologist*, 67, No. 3.

Piaget, J. 1968. Le Structuralisme (P.U.F., Paris). English trans., *Structuralism* (Basic Books, New York, 1970).

Pouillon, J. 1966. ('Structuralisme) Présentation: un essai de définition'. *Les Temps Modernes*, No. 246.

Saussure, F. de. 1879. *Mémoire sur le système primitif des voyelles dans les langues Indo-Européennes* (Leipzig).

------ 1916. *Cours de linguistique générale*. 1st edition published posthumously; 4th edn. 1949 (Payot, Paris). English trans. by W. Basin, 1960 (New York), Philosophical Library; Peter Owen, London).

Scheffler, H. W. 1966. 'Structuralism in Anthropology'. *Yale French Review*, Vol. 36-7.

Sommerfelt, A. 1965. 'Structures linguistiques et structures des groupes sociaux'. *Diogènes*, 51.

Steiner, G. 1966. 'A Conversation with Claude Lévi-Strauss'. *Encounter*, 26, April.

Turnell, M. 1966. 'Criticism of Roland Barthes'. *Encounter*, Feb.

Viet, J. 1965. *Les méthodes structuralistes dans les sciences sociales* (Mouton, Paris).

Vilar, P. 1962. 'La notion de structure en histoire'. In Bastide, R. (ed.), 1962.

Willis, R. G. 1967. 'The Head and the Loins: Lévi-Strauss and Beyond'. *Man*, II, 4.

المدخل إلى البنائية
رقم الإيداع ١١٠٥٥ /١٩٩٥
I.S.B.N
977-5115-75-2
المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية